P. Augustin Köhrer
O. Fr. Min.

Die Wirksamkeit des Bittgebetes.

Dogmatisch besprochen

von

Dr. Franz Schmid,

Domcapitular und Professor der Theologie am Priester-Seminar zu Brixen.

Mit Approbation des hochwst. Fürstbischofs von Brixen.

Brixen.
Buchhandlung des Katholisch-politischen Pressvereins.
1895.

Approbation.

Es fehlt zwar nicht an größeren und kleineren Schriften, welche über das Gebet im allgemeinen und über das Bittgebet im besonderen sich verbreiten. Sollen ja, wie der hl. Alfons (Del gran mezzo della preghiera, P. II., Cap. IV) so dringend mahnt, nicht nur Beichtväter und Prediger, sondern auch Schriftsteller häufig diesen Gegenstand behandeln. Eines aber ist es, was das vorliegende Büchlein besonders auszeichnet: dasselbe ist sehr gründlich und übersichtlich bearbeitet und auf streng dogmatischer Grundlage aufgebaut. Ich kann daher dasselbe aufs wärmste empfehlen und ihm die weiteste Verbreitung wünschen.

Brixen, 31. Juli 1895.

† **Simon**, Fürstbischof.

Vorrede.

Wie jeder Christ weiß, gehört das Gebet zu den wirksamsten Gnadenmitteln unserer heiligen Religion. Weniger bekannt aber und nicht so leicht zu bestimmen ist es, wie weit die Wirksamkeit dieses Gnadenmittels nach den verschiedenen Richtungen unserer Bedürftigkeit ausgreift, und welche Eigenschaften unser Gebet besitzen muss, um seine Kraft in gehöriger Weise zu äußern.

Die wissenschaftliche Theologie der Neuzeit hat die Beantwortung dieser Fragen fast gänzlich der Ascese überlassen. Dabei macht man die Beobachtung, dass die eigentlichen Vertreter der theologischen Wissenschaft sich um das Gebiet der Ascese meistens weniger kümmern. Daher zeigt die Besprechung der auf das Gebet bezüglichen Lehrpunkte in der Regel nicht jene Allseitigkeit und jene Gründlichkeit, die dabei zu wünschen wäre. Was bei den classischen Theologen früherer Zeiten über diesen Gegenstand sich vorfindet, ist ebenfalls nicht vollkommen befriedigend und erschöpfend.

Bei dieser Sachlage hielten wir es für angezeigt, die oben angedeuteten Fragen einer gründlichen Erörterung

zu unterziehen. Ob und wie weit uns das Unternehmen gelungen sei, mögen andere beurtheilen.

Wir halten uns für unsere Mühe reichlich belohnt, wenn unser Versuch zur Aufklärung dieser bedeutsamen Lehrpunkte wenigstens einiges beiträgt.

Brixen, im August 1895.

Der Verfasser.

Einleitung.

1. Was man im allgemeinen unter Bittgebet versteht, ist jedermann bekannt. Eine Bitte, die nicht an einen Menschen, sondern an Gott, die Quelle alles Guten, gerichtet ist, nennt man Gebet; und im Unterschiede zu dem, was man Lob- oder Dankgebet zu nennen pflegt, näherhin Bittgebet.

Soll nun aber unser Begriff zu voller Deutlichkeit erhoben werden, so muss man ihn in seine Bestandtheile zerlegen. — Zum Bittgebete gehört vor allem eine Thätigkeit des Verstandes, wodurch der Betende mehr oder weniger deutlich seiner eigenen Bedürftigkeit sich bewusst wird und zugleich erwägt, dass Gott, der allmächtige und allgütige Lenker des Weltalls, dieser Bedürftigkeit abzuhelfen in der Lage sei. Diese zweifache Erkenntnis bildet die Grundlage für eine entsprechende Thätigkeit des Willens und des Gemüthes, indem der Mensch zunächst dem Verlangen Raum gibt, es möchte ihm in seinem Anliegen durch Gottes gnädiges Eingreifen geholfen werden, und sodann dies Verlangen Gott gegenüber auch wirklich in angemessener Weise ausspricht. — Wie sofort ersichtlich ist, enthält das Bittgebet wesentlich einen gewissen Grad von Vertrauen, Gott, der allgütige, werde die ausgesprochene Bitte irgendwie erhören. Wem dies Vertrauen gänzlich mangelt, der wird sich unmöglich zum Gebete entschließen können. Wollte man annehmen, es unter-

nehme es jemand, ohne die geringste Spur des Vertrauens Gott seine Wünsche vorzutragen, so würde dieses Unterfangen in den Augen des Allwissenden den Charakter eines Gebetes nicht besitzen. Dieses Gottvertrauen und die kindlich gläubige Gesinnung, die den echten Beter naturgemäß beseelt, muss als eine eigenartige Verherrlichung Gottes angesehen werden.[1])

2. Das Bittgebet kann mannigfaltig eingetheilt werden. Vor allem kann man ein inneres und ein äußeres Gebet unterscheiden, je nachdem der Mensch seinen Wunsch nur innerlich Gott kundgibt oder aber denselben auch äußerlich durch verschiedene Zeichen und namentlich durch Worte zum Ausdrucke bringt. Weil die Worte das allergewöhnlichste und das geeignetste Mittel für den Menschen sind, um seine Gedanken und Gefühle äußerlich erkennen zu geben, heißt das äußere Gebet gemeinhin auch mündliches Gebet. — Das äußere oder mündliche Gebet wird entweder von einer einzigen Person für sich allein verrichtet oder es kann durch Vereinigung mehrerer zu einem gemeinsamen Gebete werden. Das gemeinsame Gebet nimmt einen besonderen Charakter an und wird im vollen Sinne des Wortes zum öffentlichen Gebete, wenn es vom Priester, als dem berufsmäßigen Vermittler zwischen Gott und den Menschen, im Namen des Volkes und im Vereine mit dem Volke zum Himmel emporgesendet wird. Insoferne in der katholischen Kirche die einzige rechtmäßige Religionsgenossenschaft und das einzig wahre Priesterthum verkörpert sind, kann das öffentliche Gebet auch kirchliches Gebet genannt werden.

[1]) In diesem Sinne verstehen manche, was Gott beim Psalmisten spricht: „Rufe zu mir am Tage der Trübsal, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen." (Ps. 49, 15.) — Im Kirchenlexikon (V. 129) wird der Begriff des Gebetes also bestimmt: „Gebet (oratio) im eigentlichen und engeren Sinne (= Bittgebet) ist das Aussprechen des Begehrens nach einem Gute vor Gott, um es von ihm zu erlangen." Dabei wird auf Johannes von Damascus (De fid. orthod. III. 26) und auf Thomas von Aquin (2. 2. q. 83. a. 1.) verwiesen.

Das öffentliche Gebet, und je nach Umständen einigermaßen wohl auch das Privatgebet sind mitunter von besonderer Feierlichkeit umgeben. Dies ist der Fall, wenn es an einem heiligen Orte, z. B. in einer geweihten Kirche, oder an einem Wallfahrtsorte, oder vor ausgesetztem Allerheiligsten, vor sich geht; besonders aber, wenn es sich in die Form des Opfers, näherhin in die Form des Bitt- und Versöhnungsopfers kleidet. — Des weiteren kann unser Gebet, wie es gewöhnlich geschieht, ganz unmittelbar und ausschließlich an Gott, den eigentlichen Geber alles Guten, gerichtet sein; oder es kann sich zunächst an die Heiligen des Himmels und an die Gottesmutter wenden und so die mächtige Fürsprache und Vermittlung der Himmelsbewohner zuhilfe rufen.

Endlich könnte man, um die Sache von allen Seiten zu beleuchten, auch zwischen natürlichem und übernatürlichem Gebete unterscheiden. Uebernatürlich nennen wir jenes Gebet, das unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade zustandekommt und irgendwie dem übernatürlichen Ziele des Menschen sich unterordnet. Unter natürlichem Gebete hingegen verstehen die Gottesgelehrten ein Gebet, das voraussetzlich ganz den natürlichen Kräften des Menschen entquillt und somit zur Erreichung des übernatürlichen Zieles in keiner Weise beiträgt.[1]) — Wir haben im Folgenden ausschließlich das übernatürliche Gebet im Auge.

3. Es liegt am Tage, dass sich dem Gottesgelehrten

---

[1]) Mit Rücksicht auf die vorgelegte Unterscheidung könnten manche Fragen aufgeworfen werden. So liegt die Frage nahe, ob es in gegenwärtiger Heilsordnung thatsächlich ein rein natürliches Gebet gebe. Eine weitere Frage ist, wie sich das rein natürliche Gebet innerlich vom übernatürlichen Gebete unterscheidet. Es ist nicht leicht, diese Fragen im einzelnen mit voller Bestimmtheit zu beantworten. Soviel aber ist klar, dass sie mit den mehr allgemeinen Fragen, ob es in unserer Heilsordnung rein natürliche Tugendacte gibt, und wie sich letztere von den analogen Heilsacten unterscheiden, auf gleicher Linie stehen. Diese Bemerkungen genügen für gegenwärtigen Zweck.

bezüglich des Gebetes mehrere, und zwar zum Theile sehr wichtige Fragen aufdrängen. Wir wollen eine aus ihnen herausgreifen; es ist die Frage nach der Kraft und Wirksamkeit des Gebetes als solchen. Doch erklären wir den Gegenstand unserer Untersuchung etwas genauer. — Es kann kein Zweifel sein, dass nicht bloß das Lob- und Dankgebet, sondern auch das Bittgebet gleich anderen Tugendwerken vor Gott verdienstlich ist. Denn wer betet, der thut ja, wie oben bemerkt wurde, Gott eine gewisse Ehre an; auch erfüllt er, je nach Umständen, in willigem Gehorsam ein göttliches Gebot; dazu ist der Betende nicht selten bestrebt, auch in anderen Richtungen die Interessen des Reiches Gottes zu fördern.[1]) Ebenso sicher kommt dem Bittgebete nicht weniger als allen anderen Tugendübungen genugthuende Kraft zu; denn das Beten ist für uns Menschen immer mit einer gewissen Beschwerde verbunden.[2]) Allein von dieser zweifachen Wirksamkeit des Gebetes, die ihm mit allen anderen guten Werken gemeinsam ist, sehen wir im Folgenden gänzlich ab, um uns einzig mit jener Kraft und jener Wirkung des Gebetes zu beschäftigen, die dem Bittgebete als solchem eigenthümlich ist, nämlich mit der Kraft und dem Erfolge des Erbittens oder mit dem Erzielen der gewünschten Erhörung.[3])

[1]) Nach den allgemeinen Grundsätzen, die für das Verdienst gelten, muss das Gebet beim Gerechten als Verdienst im strengen Sinne des Wortes (meritum de condigno) angesehen werden, während dem Gebete des Sünders nur in mehr uneigentlichem Sinne Verdienstlichkeit (meritum de congruo) zuerkannt werden kann.

[2]) Das Bittgebet hat naturgemäß noch eine weitere Wirkung. Wer nämlich betet, der kann unmöglich auf Gott und auf sein Seelenheil ganz vergessen. Es ist dies gewiss ein unschätzbarer Nutzen des Gebetes; aber die Berücksichtigung dieses Nutzens gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung.

[3]) Allerdings pflegt man auch den übrigen Tugendwerken erbittende Kraft (vis impetrandi, virtus impetratoria) zuzuschreiben. Allein, den guten Werken, die in sich nicht Bittgebete sind, kommt diese Kraft doch offenbar nur an zweiter oder an dritter Stelle und auch dieses nur

4. Wir möchten es fast auffallend nennen, dass die Gottesgelehrten von Fach und namentlich die einlässlichen Dogmatiker diesen so hochwichtigen Gegenstand fast gänzlich übergehen. Derselbe gehört zweifelsohne in die Dogmatik. Dies ergibt sich aus folgender Erwägung. Alle Dogmatiker unterscheiden zuerst zwischen Verdienst im eigentlichen Sinne (meritum de condigno) und Verdienst im weiteren Sinne des Wortes (meritum de congruo); dann werfen sie die Doppelfrage auf: Was kann der Mensch mit Beihilfe der Gnade im eigentlichen Sinne, und was kann er wenigstens im weiteren, d. i. in mehr uneigentlichem Sinne verdienen? Nicht bloß der erste, sondern auch der zweite Theil dieser Doppelfrage wird von vielen Dogmatikern mit aller Genauigkeit besprochen. Nur ist das Erbitten mit dem Verdienen im weiteren Sinne jedenfalls sehr nahe verwandt; und was den Nutzen oder den Erfolg betrifft, liegt schließlich wenig daran, ob wir ein Gut bei Gott auf dem Wege des Verdienstes oder auf dem Wege des Erbittens erreichen können. Daher sollte nach unserer Meinung auf besagte Doppelfrage die weitere Frage angeschlossen werden: Welche Güter und Gnaden vermag der Mensch unter dem Beistande der Gnade bei Gott zu erbitten, und welcher Grad von Sicherheit kann diesem Erbitten im allgemeinen wie im einzelnen zuerkannt werden?

5. Man wird entgegnen: Erbitten und verdienen im weiteren Sinne des Wortes sind nach der Auffassung der heiligen Väter und namentlich nach der Auffassung des heiligen Augustin und wohl auch nach dem wirklichen Thatbestande untereinander so innig verwandt, dass alles, was von der Wirksamkeit des unvollkommenen oder uneigentlichen Verdienstes gilt, ohne weiteres auf die Wirksamkeit des Gebetes über-

---

insoweit zu, als sie mit dem Gebete in Verbindung gebracht sind oder in einer besonderen Absicht und Meinung, die einem begleitenden Bittgebete gleichkommt, verrichtet werden.

tragen werden kann. — Diese Bemerkung hat etwas Richtiges; allein allseitig befriedigend ist dieselbe nicht. Die Begriffe des Erbittens und des uneigentlichen oder abgeschwächten Verdienens sind allerdings nahe verwandt; allein vollkommen zusammen fallen dieselben keineswegs. Solange der Begriff des Verdienens nicht ganz aufgegeben wird, schließt er immer mehr oder weniger deutlich den Gedanken in sich: Die Person des Verdienenden hat die Interessen eines Dritten gefördert und letzterem dadurch eine Gefälligkeit erwiesen; daher kann sie von diesem wenn auch nicht gerade von rechtswegen, so doch nach den Gesetzen der Billigkeit und Schicklichkeit eine gewisse Gegenleistung beanspruchen. Somit erscheint diese Gegenleistung keineswegs als reine Gnade, sondern sie nimmt irgendwie den Charakter einer Vergeltung und Belohnung an. Beim einfachen Bitten und Erbitten hingegen trifft dies nicht zu. Der Bittende als solcher erwartet das Gut, das er in Aussicht nimmt, einzig und allein auf Grund der Freigebigkeit und der Gnade dessen, an den er sich mit seiner Bitte wendet. Der Bittende als solcher ist nicht in der Lage, dem, der helfen kann und helfen soll, erwiesene Gefälligkeiten und geleistete Dienste vor Augen zu stellen; es sei denn, daſs man das von dem Bittenden dem voraussichtlichen Geber geschenkte Vertrauen miſsbräuchlich einen Dienst oder eine Gefälligkeit nennen wollte. Auf Grund dieser nicht unbedeutenden Verschiedenheit wird man die Wirksamkeit des Gebetes und die Wirksamkeit selbst des unvollkommensten Verdienstes nicht sofort auf gleiche Linie stellen dürfen.

Man wird uns vielleicht unverweilt erwidern: Den bisher entwickelten Begriffen zufolge ist die Wirksamkeit des Verdienstes, und zwar selbst des allerunvollkommensten Verdienstes jedenfalls stärker und zuverläſslicher als die Wirksamkeit des schlichten und einfachen Gebetes. Daher kann die Wirksamkeit des Gebetes, sowohl was den Gegenstand des Erbittens als auch was die Zuverläſslichkeit des Er-

folges betrifft, in keinem Falle über die Kraft des uneigentlichen oder unvollkommenen Verdienstes hinausgehen. Somit bleibt es immerhin richtig, dass mit der Frage nach der Tragweite des uneigentlichen Verdienstes auch die Frage nach der Wirksamkeit des Bittgebetes, soweit dieselbe wahres Interesse besitzt, hinreichend erledigt erscheint. — Auf diese Einrede steht uns eine Antwort zugebote, die geeignet ist, die Wichtigkeit der angeregten Frage deutlich zum Bewusstsein zu bringen. Sobald die Dogmatiker, wo sie von der Tragweite des unvollkommenen Verdienstes sprechen, zur Frage kommen: Ist der Erfolg dieses Verdienstes, sei es im allgemeinen, sei es rücksichtlich wichtiger Einzelpunkte, ein unfehlbarer? lautet die Antwort gewöhnlich verneinend. Die Begründung, die beigefügt wird, ist folgende: Ohne förmliche Verheißung kann das menschliche Verdienst und namentlich das unvollkommene Verdienst offenbar nicht unfehlbar sein; nun läſst sich aber eine derartige Verheißung für das uneigentliche Verdienst und namentlich für die wichtigsten Erfolge, die dasselbe im Auge haben kann, in keiner Weise aufzeigen. — Da fragt man mit Recht: Klebt dieser empfindliche Mangel auch dem Gebete an? Niemand, der die auf das Gebet bezüglichen Verheißungen in der heiligen Schrift gelesen hat, wird dies ohne weiteres zu behaupten wagen. Darin liegt also der wichtige Unterschied zwischen dem Gebete und dem uneigentlichen Verdienste. Dem Gebete und nur dem Gebete hat Gott besondere, und zwar wenigstens anscheinend sehr bestimmte und sehr weitgehende Verheißungen gemacht. Infolgedessen stehen wir vor der Frage: Welcher Sinn, und welche Tragweite ist diesen Verheißungen sowohl im allgemeinen als auch im besonderen beizulegen? Mit der Erledigung dieser Frage können wir auch die Frage nach der Wirksamkeit des Bittgebetes für erledigt halten. Wir wollen sie in Folgendem möglichst gründlich und möglichst übersichtlich besprechen.

Erster Abschnitt.

Die Wirksamkeit des Bittgebetes im allgemeinen.

Erster Punkt.

Allgemeiner Beweis für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes.

6. **Allgemeiner Lehrsatz:** Dem Bittgebete muss innerhalb bestimmter Grenzen und unter den entsprechenden Bedingungen eine unfehlbare Wirksamkeit zuerkannt werden.

Wie wir glauben, bedarf der Satz als solcher keiner Erklärung. Die angedeuteten Grenzen möglichst genau zu bestimmen und die nöthigen Bedingungen sorgfältig zu prüfen, bleibt für die folgenden Erörterungen vorbehalten. Unsere nächste Aufgabe ist es also, möglichst überzeugend darzuthun, dass unser Gebet im allgemeinen bei Gott auf sichere Erhörung rechnen kann. Wir führen diesen Beweis ausschließlich aus der heiligen Schrift, und zwar, wie wir glauben, mit vollem Rechte. Denn einerseits bildet die heilige Schrift in theologischen Fragen unbestritten die allervornehmste Beweisquelle; andererseits spricht dieselbe in unserer Frage so deutlich und so verständlich, dass man eine namhafte Ergänzung in den übrigen Quellen der Offenbarung vergeblich suchen dürfte. Unserem Zwecke entsprechend wollen wir es versuchen, am Eingange der ganzen Erörterung die Lehre der heiligen Schrift möglichst erschöpfend zusammenzustellen. Damit ist

auch für die spätere Untersuchung gewisser Einzelfragen ein fester Grund gelegt.

An die Spitze der ganzen Uebersicht stellen wir die Aussprüche unseres Herrn und Heilandes, wie sie in den Evangelien niedergelegt sind. Wir thun dies darum, weil dieselben an Unbeschränktheit und Deutlichkeit alles, was die heilige Schrift anderweitig für unseren Zweck bietet, bei weitem übertreffen. Darauf lassen wir die einschlägigen Aeußerungen der Apostel folgen. Dann gehen wir auf die Schriften des alten Bundes zurück, um dort ähnliche Beweisstellen aufzufinden. Endlich weisen wir noch auf solche Beispiele der heiligen Geschichte hin, welche das ihrige dazu beitragen, die vorgeführten Verheißungen zu bestärken und in der einen oder anderen Richtung zu ergänzen. Dabei wollen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, schon hier, soweit es angeht, auf die folgenden Einzelfragen thunlichst Rücksicht nehmen.

7. In den drei ersten Evangelien finden wir folgende Aussprüche Christi für unseren Zweck verzeichnet. Lucas berichtet: „Und es geschah, da er an einem Orte betete, sprach, als er aufhörte, einer von seinen Jüngern zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat. Und er sprach zu ihnen: Wenn ihr betet, so sprechet: Vater, geheiligt werde dein Name! Zukomme uns dein Reich! Gib uns heute unser tägliches Brot! Und vergib uns unsere Sünden, wie auch wir vergeben allen unseren Schuldigern! Und führe uns nicht in Versuchung! Und er sprach zu ihnen: Wenn einer von euch einen Freund hätte, und er käme zu ihm um Mitternacht und spräche zu ihm: Freund, leihe mir drei Brote; denn mein Freund ist von der Reise zu mir gekommen, und ich habe nichts, ihm vorzusetzen; und wenn jener von innen antwortete und spräche: Fall' mir nicht zur Last, die Thür ist schon zugeschlossen, und meine Kinder sind bei mir in der Kammer, ich kann nicht aufstehen und dir geben; und wenn er doch nicht nachließe, anzuklopfen, so sage

ich euch, wenn er auch nicht aufstände und ihm darum gäbe, weil er sein Freund ist, so wird er doch wegen seiner Ungestümigkeit aufstehen und ihm geben, soviel er nöthig hat. Also sage ich euch: Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden. Denn jeder, der bittet, empfängt; wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgethan. Und wer von euch bittet seinen Vater um Brot und erhält von ihm einen Stein? Oder um einen Fisch und erhält von ihm anstatt des Fisches eine Schlange? Oder wenn er um ein Ei bittet, wird er ihm einen Scorpion darreichen? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisset, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel den guten Geist denen geben, die ihn darum bitten!"[1]) Und wiederum: „Er sagte ein Gleichnis zu ihnen auch darüber, dass man allezeit beten und nicht nachlassen müsse, und sprach: Es war ein Richter in einer Stadt, der Gott nicht fürchtete und keinen Menschen scheute. Und es war eine Witwe in dieser Stadt, die zu ihm kam und sagte: Schaff' mir Recht gegen meine Widersacher. Und er wollte lange Zeit nicht. Darnach aber sprach er bei sich selbst: Obwohl ich Gott nicht fürchte und keinen Menschen scheue, so will ich doch dieser Witwe, weil sie mir beschwerlich fällt, Recht schaffen, damit sie nicht endlich komme und mich beschimpfe. Der Herr aber sprach: Höret, was der ungerechte Richter sagt! Sollte denn Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, nicht Recht schaffen, und sollte er dulden, dass sie unterdrückt werden? Ich sage euch: Er wird ihnen plötzlich Recht schaffen."[2]) Diese Aussprüche des Herrn, wie sie bei Lucas wiedergegeben werden, finden in Bezug auf den einen oder anderen Punkt nähere Beleuchtung durch ähnliche Stellen bei Matthäus und Marcus. Bei ersterem lesen

---

[1]) Luc. 11, 1—13. — [2]) Luc. 18, 1—8. Darauf folgt die Parabel vom Gebete des Pharisäers und des Zöllners. Letzterer erlangte durch sein Gebet Verzeihung seiner Sündenschuld.

wir: „Wenn ihr betet, so sollt ihr nicht sein wie die Heuchler, welche gerne in den Synagogen und an den Straßenecken stehen und beten, damit sie von den Menschen gesehen werden. Wahrlich sage ich euch, sie haben ihren Lohn schon empfangen. Du aber, wenn du betest, geh' in deine Kammer und schließ' die Thür zu und bete zu deinem Vater im verborgenen; und dein Vater, der im verborgenen sieht, wird es dir vergelten. Wenn ihr aber betet, sollt ihr nicht viel reden wie die Heiden; denn sie meinen, dass sie erhört werden, wenn sie viele Worte machen. Seid also nicht wie sie; denn euer Vater weiß schon vorher, was ihr brauchet, ehe ihr ihn darum bittet. Ihr sollt daher also beten: Vater unser, der du bist im Himmel, geheiliget werde dein Name; zukomme uns dein Reich; dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden. Gib uns heute unser tägliches Brot; und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern; führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel. Amen."[1]) Und wieder: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden. Denn ein jeder, der da bittet, empfängt; und wer suchet, der findet; und wer anklopft, dem wird aufgethan werden. Oder ist wohl ein Mensch unter euch, der seinem Sohne, wenn er um Brot bäte, einen Stein gäbe? Oder wenn er um einen Fisch bittet, wird er ihm eine Schlange darreichen? Wenn nun ihr, die ihr doch böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisset, wie viel mehr wird euer Vater, der im Himmel ist, denen Gutes geben, die ihn darum bitten!"[2]) Bei einer anderen Gelegenheit spricht der Herr: „Abermal sage ich euch: Wenn zwei aus euch einstimmig sein werden über was immer für eine Sache, um die sie bitten wollen, so wird es ihnen von meinem Vater, der im Himmel ist, gegeben werden. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter

[1]) Matth. 6, 5—13. — [2]) Matth. 7, 7—11.

ihnen."[1]) — Marcus schreibt: „Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Habet Glauben an Gott. Wahrlich sag' ich euch, wer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und wirf dich ins Meer; und er zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, dass alles, was er sagt, geschehen werde, so wird es ihm geschehen. Darum sage ich euch: Was ihr immer im Gebete begehret, glaubet nur, dass ihr es erhaltet, so wird es euch werden. Und wenn ihr stehet, um zu beten, so vergebet, wenn ihr etwas gegen jemand habet, damit auch euer Vater im Himmel eure Sünden euch vergebe. Wenn aber ihr nicht vergebet, so wird euch euer Vater im Himmel auch eure Sünden nicht vergeben."[2]) Endlich berichtet Matthäus: „Alsdann traten die Jünger heimlich zu Jesus und sprachen: Warum haben wir ihn (den bösen Geist) nicht austreiben können? Jesus sprach zu ihnen: Um eures Unglaubens willen. Denn, wahrlich sag' ich euch, wenn ihr einen Glauben wie ein Senfkörnlein habet, so könnt ihr zu diesem Berge sagen: Geh' von da dorthin, und er wird dahin gehen, und nichts wird euch unmöglich sein. Diese Gattung aber wird nicht anders ausgetrieben als durch Gebet und Fasten."[3])

8. Diesen Beweisstellen wollen wir sogleich einige Bemerkungen beifügen. 1) Die Verheißungen, die der Heiland hiemit dem Gebete gemacht hat, lassen im allgemeinen an Feierlichkeit und an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Es geht auch nicht an, dieselben auf die Apostel und auf die ersten Jünger Christi zu beschränken; sie gelten vielmehr in

---

[1]) Matth. 18, 19. 20.

[2]) Marc. 11, 22—26. — Bei Matthäus lautet die Parallelstelle: „Er sprach zu ihnen: Wahrlich sag' ich euch, wenn ihr Glauben haben werdet und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das am (verdorrten) Feigenbaume thun, sondern wenn ihr auch zu diesem Berge saget: Heb' dich und stürze dich ins Meer, so wird es geschehen. Und alles, um was ihr immer im Gebete mit Glauben bitten werdet, werdet ihr erhalten." (21, 21. 22.)

[3]) Matth. 17, 18—20.

ihrer Gesammtheit allen Menschen oder, um genauer zu reden, allen Christgläubigen bis ans Ende der Zeiten. — Wenn auch manche von den angeführten Aussprüchen Christi äußerlich nicht die Form einer eigentlichen Verheißung, sondern zunächst nur die Form einer dringenden Aufforderung zum Gebete an sich tragen, so sind sie demungeachtet für unseren Zweck vollkommen beweiskräftig. Denn wir müssen uns gegenwärtig halten, dass es der Allwissende, der Allmächtige, der Allheilige ist, der also zu uns redet. Der Gottmensch konnte die Menschen unmöglich in solcher Weise zum Gebete auffordern, wenn er von der unfehlbaren Wirksamkeit des Gebetes nicht überzeugt gewesen, oder vielmehr wenn er nicht als Gott jeden Augenblick bereit wäre, unser Gebet in entsprechender Weise zu erhören. — 2) Die angeführten Aussprüche Christi sind auch bezüglich des Gegenstandes, d. h. bezüglich der in Aussicht gestellten Güter und Gnaden sehr weitgehend, ja zum Theile, solange man beim klaren Wortlaute stehen bleibt, ganz allgemein und geradezu unbeschränkt. Wenn sie eine Beschränkung zulassen, so kann es nur eine solche sein, die von der Natur der Dinge unabweislich gefordert wird. Namentlich müssen die Verheißungen des Heilandes ohne jede Widerrede sich wenigstens ganz und voll auf all das erstrecken, was im Gebete des Herrn oder im Vaterunser eingeschlossen erscheint. Denn wie könnte der Heiland als unser Gesetzgeber und Lehrmeister uns ausdrücklich auftragen, um dieses und jenes zu Gott zu beten, wenn er als Gott nicht bereit wäre, uns in diesen Stücken gelegentlich zu erhören? Zum Ueberflusse zeigt auch der Contest bei Lucas ganz deutlich, dass wir namentlich in jenen Stücken, die den Inhalt des Vaterunsers bilden, bei Gott unfehlbare Erhörung erwarten dürfen. — An einer anderen Stelle bei Lucas verspricht uns der Heiland noch insbesondere Erhörung, wenn wir als unschuldig Verfolgte um Hilfe und um gerechte Bestrafung der Verfolger

bitten.[1]) Endlich ist aus mehr als einer von den vorgeführten Stellen mit voller Bestimmtheit zu entnehmen, dass an und für sich von der unfehlbaren Wirksamkeit des Gebetes auch ganz außerordentliche Gnaden, selbst förmliche Wunder nicht ausgeschlossen sind. — 3) Diese wunderbare Wirksamkeit des Gebetes und wohl auch die dem Gebete gemachten Verheißungen gründen in letzter Linie in der unermesslichen Güte und Liebe Gottes zu uns Menschen — eine Liebe, vor der alle geschöpfliche Liebe, selbst die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, wie ein leerer Schatten verschwindet. — 4) Fragt man nach den Eigenschaften, die ein so bevorzugtes Gebet an sich tragen sollte, so finden sich mehr oder weniger deutlich folgende hervorgehoben: a) Das Gebet soll demüthig und zugleich mit dem Bewusstsein verbunden sein, dass unsere Hilfsbedürftigkeit Gott dem Herrn, als dem Allwissenden, bestens bekannt ist.[2]) — b) Das Gebet soll beharrlich sein; ja diese Beharrlichkeit darf und soll je nach Umständen fast die Form einer heiligen Ungestümigkeit annehmen.[3]) — 5) Uebrigens kann das Gebet des einzelnen, ohne seine unfehlbare Wirksamkeit zu verlieren, auch über die persönlichen Bedürfnisse des Betenden hinausgreifen, um namentlich die Bedürfnisse der ganzen Menschheit oder des großen Gottesreiches ins Auge zu fassen.[4]) — 6) Eine mächtige Steigerung erlangt die Kraft des Gebetes, wenn Werke der Abtödtung zum Gebete hinzutreten.[5])

---

[1]) Vgl. Luc. 18, 7. — Eine ähnliche Stelle findet sich im alten Testament. — Im Buche Ecclesiasticus (35, 21. 22) heißt es: „Das Gebet des Menschen, der sich demüthigt, dringt durch die Wolken; es hat keine Ruhe, bis es hinkommt, und geht nicht von da weg, bis der Allerhöchste es ansieht. Und der Herr wird nicht säumen, sondern rächen die Gerechten und Gericht halten."

[2]) Vgl. Matth. 6, 7. 8.

[3]) Vgl. Luc. 18, 1—8.

[4]) Das zeigt unter anderem klar ein Blick auf das Vaterunser.

[5]) Vgl. Matth. 17, 19. 20. — Der gleiche Gedanke begegnet uns wiederholt im alten Testament: „Eliachim . . . redete zu ihnen und

9. Weitere, zum Theile noch stärkere Verheißungen des Heilandes finden sich im Evangelium des Johannes verzeichnet. Sie wurden vom Gottmenschen in einem der feierlichsten Augenblicke seines sterblichen Lebens gegeben. Hören wir sie nach ihrem vollen Wortlaute: „Wahrlich, wahrlich sag' ich euch, wer an mich glaubt, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und er wird noch größere, als diese thun, denn ich gehe zum Vater. Und um was ihr immer den Vater in meinem Namen bitten werdet, das will ich thun, damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde. Wenn ihr mich um etwas bittet in meinem Namen, das will ich thun."[1]) — „Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, so möget ihr bitten, was ihr immer wollet, es wird euch gegeben werden."[2]) — „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch auserwählt; und ich habe euch gesetzt, dass ihr gehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe; damit euch der Vater alles gebe, was ihr immer in meinem Namen bitten werdet."[3]) — „Ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen; und eure Freude wird niemand von euch nehmen. An jenem Tage werdet ihr mich um nichts mehr fragen. Wahrlich, wahrlich sag' ich euch, wenn ihr den Vater in meinem Namen um etwas bitten werdet, so

---

sprach: Wisset, dass der Herr eure Gebete erhören wird, wenn ihr bleibet und verharret im Fasten und Beten vor dem Angesichte des Herrn." (Judith 4, 11. 12.) — „Das Gebet mit Fasten und Almosen ist besser, als Schätze von Gold aufhäufen." (Tob. 12, 8.) — „Das Gebet des Menschen, der sich demüthigt, dringt durch die Wolken." (Eccli. 35, 21.) — „Und er (der Engel) sprach zu mir: Fürchte dich nicht, Daniel; denn vom ersten Tage an, da dein Herz nach Einsicht verlangte und du dir wehe thatest vor dem Angesichte deines Gottes, wurden deine Worte erhört." (Daniel 10, 12.) — „Und die Leute von Ninive . . . riefen ein Fasten aus und zogen Trauerkleider an . . ., und Gott sah auf ihre Werke, dass sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege, und Gott erbarmte sich." (Jonas 3, 5—10.)

[1]) Joh. 14, 12—14. — [2]) Das. 15, 7. — [3]) Das. 15, 16.

wird er euch geben. Bisher habt ihr um nichts in meinem Namen gebeten. Bittet, so werdet ihr empfangen, auf dass eure Freude vollkommen werde. Dies habe ich in Gleichnissen zu euch geredet; es kommt aber die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch rede, sondern offenbar vom Vater euch verkünden werde. An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde; denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, dass ich vom Vater ausgegangen bin.“[1])

10. Die Entschiedenheit und die Allgemeinheit dieser Verheißungen hat etwas überraschendes. Sie erstrecken sich auf alles und jedes, was der Mensch oder der Christ sich wünschen kann, und sicheren eine so vollkommene Erhörung zu, dass der Wunsch des Betenden vollständig befriedigt werden soll. Dabei treten drei Gedanken hervor, die uns in den früheren Aussprüchen Christi entweder gar nicht oder doch nicht so offen begegnet sind. Diese Gedanken sind folgende: 1) Die göttlichen Verheißungen und ihre Erfüllung bezwecken vor allem die Verherrlichung Gottes und seines Gesalbten. 2) Die ganze Wirksamkeit des Gebetes ist dem Verdienste des Gottmenschen zuzuschreiben. 3) Daher soll das Gebet auch im Namen Jesu verrichtet werden. — Im letzten Punkte könnte man eine Beschränkung der früheren Verheißungen finden wollen; jedoch mit Unrecht. Denn was erfordert sei, um sagen zu können, das Gebet geschehe im Namen Jesus, werden wir später genau untersuchen. Dabei wird sich zeigen, dass man in dieser Bedingung nur mit Unrecht eine eigentliche Beschränkung der sonst so allgemein lautenden Verheißungen suchen würde. — Eine weitere Beschränkung unserer Verheißungen würde sich ergeben, wenn man dieselben in dem Sinne auslegen wollte, als ob sie die Erfüllung unserer Wünsche nicht gerade für das diesseitige Leben, sondern mit

[1]) Joh. 16, 22—27.

voller Bestimmtheit erst für das Jenseits zusichern wollten. Allein diese Auslegung wird dem Wortlaute nicht gerecht. Wenn der Heiland in der einschlägigen Rede öfters auf die Zukunft vertröstet, so ist damit nicht das Jenseits, sondern zunächst die Zeit der zukünftigen Sendung des heiligen Geistes gemeint. — Endlich könnte man auch auf den Gedanken kommen, unsere Verheißungen zunächst auf die Person der Apostel oder wenigstens auf die Gerechten mit Ausschluss der Sünder zu beschränken. Allein auch diese Beschränkung ist sowohl im einen als auch im anderen Sinne unberechtigt. Oder muss es nicht als Grundsatz gelten, dass der Herr in der Person seiner Apostel gewöhnlich auch ihre Nachfolger und, wo es anders angeht, die ganze Christenheit im Auge hatte? Auch für den näher gelegenen Gedanken, wenigstens die Sünder von diesen an die Apostel gerichteten Verheißungen gänzlich auszuschließen, bieten Text und Context keine genügende Handhabe. Doch diese Nebenfrage soll später eigens zur Sprache kommen.

11. Nun wollen wir zu den Schriften der Apostel übergehen. Der große Völkerlehrer bezeugt vor allem zu wiederholtenmalen, dass er für das Heil der Menschheit und namentlich für das Heil der von ihm gegründeten Christengemeinden ohne Unterlass bete.[1]) Nebenher empfiehlt er fast noch öfter sich selbst sammt seinen apostolischen Bemühungen dem Gebete der Gläubigen; und er fordert dieselben überhaupt oft und nachdrücklich zum Gebete auf.[2]) — Wir wollen die wichtigsten Stellen wörtlich folgen lassen. An die Römer schreibt er: „Ich bitte euch, Brüder, bei unserem Herrn Jesu Christo und bei der Liebe des heiligen Geistes, dass ihr mir helfet bei Gott mit eurem Gebete für mich, dass ich von den

[1]) Vgl. Röm. 1, 10; Phil. 1, 2—11; Coloss. 4, 12; 1. Thess. 1, 2; 2. Tim. 1, 3; Philem. 4.

[2]) Vgl. Röm. 15, 30 ff.; 2. Cor. 1, 11; Phil. 1, 19; Coloss. 4, 2. 3; 1. Thess. 5, 25; 2. Thess. 3, 1. 2; 1. Tim. 2, 1—4; Philem. 22; Hebr. 13, 18; Röm. 12, 12; Eph. 6, 18; Phil. 4. 6; 1. Thess. 5, 17.

Ungläubigen, die in Judäa sind, errettet werde und das Opfer meiner Dienstbeflissenheit den Heiligen zu Jerusalem angenehm sei, damit ich mit Freude zu euch komme nach dem Willen Gottes und mich mit euch erquicke."[1]) — An die Colosser: „Seid beharrlich im Gebete und seid wachsam darin mit Danksagung. Betet auch zugleich für uns, dass Gott uns die Thür des Wortes öffne, zu verkünden das Geheimnis Christi, um dessen willen ich auch gebunden bin, dass ich es offenbare, so wie ich reden soll."[2]) — An die Thessaloniker: „Uebrigens, Brüder, betet für uns, damit das Wort des Herrn seinen Lauf habe und verherrlicht werde, sowie auch bei euch; und dass wir befreit werden von den ungestümen und bösen Menschen; denn der Glaube ist nicht jedermanns Sache."[3]) — An Timotheus: „Ich mahne vor allen Dingen, dass Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen geschehen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Denn dieses ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heilande, welcher will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. . . Ich will demnach, dass die Männer an allen Orten beten und reine Hände aufheben, ohne Zorn und Streitsucht."[4]) — Endlich an die Philipper: „Ich danke meinem Gott, so oft ich euer gedenke, indem ich allzeit in allen meinen Gedanken für euch alle mit Freuden bete, wegen eurer Theilnahme am Evangelium Christi vom ersten Tage bis jetzt. Und ich vertraue hierin, dass der, welcher in euch das gute Werk angefangen, es vollenden werde, bis auf den Tag Christi Jesu. . . Und um das bitte ich, dass eure Liebe mehr und mehr zunehme in Erkenntnis und in allem Verständnis, damit ihr das Bessere prüfen könnet, so dass ihr rein und ohne Tadel seid auf den Tag Christi, erfüllt mit Frucht der Ge-

[1]) Röm. 15, 30 ff. — [2]) Coloss. 4, 2—4. — [3]) 2. Thess. 3, 1. 2. — [4]) 1. Tim. 2, 1 ff.

rechtigkeit durch Jesum Christum zur Ehre und zum Lobe Gottes." [1])

12. Der Apostel hätte gewiss nicht so geschrieben, wenn er von der Wirksamkeit des Gebetes nicht vollkommen überzeugt gewesen wäre, sei es im allgemeinen, sei es rücksichtlich der einzelnen Punkte oder Anliegen, die er in seinen Sendschreiben da und dort besonders hervorhebt. Und weil Paulus als Apostel und als Verfasser von Briefen, die zur heiligen Schrift gehören, also schreibt, so kann über die Richtigkeit dieser seiner Ueberzeugung kein Zweifel aufkommen. Uebrigens gibt uns Paulus gelegentlich zu verstehen, dass der Christgläubige nicht sofast aus natürlichem Antriebe, der allerdings dem Irrthum ausgesetzt wäre, sondern vielmehr auf Anregung des göttlichen Geistes sein Gebet zum Himmel emporsendet. „Desgleichen" — so schreibt er an die Römer — „hilft auch der Geist unserer Schwachheit; denn was wir beten sollen, wie sich's gebürt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst begehrt für uns mit unaussprechlichen Seufzern. Derjenige aber, der die Herzen durchforscht, weiß, was der Geist begehrt; denn nach Gottes Wohlgefallen begehrt er für die Heiligen." [2]) Wie sollte Gott die Gebete seiner Gläubigen, wozu er sie selbst in besonderer Weise anregt, nicht erhören zur rechten Zeit? Eines wenigstens folgt aus den angeführten Stellen des Völkerapostels mit unwidersprechlicher Bestimmtheit: Alle jene Gnaden, die von Paulus in den angezogenen Stellen irgendwie erwähnt werden, darf der Christ ohne jede Vermessenheit im Namen seines Heilandes von Gott begehren. Der weitere Schluss ergibt sich von selbst, nämlich: Also müssen die Verheißungen Christi, die wir früher kennen gelernt haben, sich unter anderem auch auf die von Paulus berührten Punkte ausdehnen. Endlich ermahnt der Völkerapostel ganz allgemein: „Lasset uns mit Zuversicht hinzutreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit

[1]) Phil. 1, 3 ff. — [2]) Röm. 8, 26. 27.

erlangen und Gnade finden, wenn Hilfe nöthig ist"[1]); und anderswo gibt er die allgemeine Versicherung, dass Gott „reich (d. i. freigebig) ist für alle, die ihn anrufen".[2])

13. Auch Petrus empfiehlt gelegentlich allen das Gebet.[3]) — Das gleiche gilt von Judas Thaddäus.[4]) — Keiner aber von den Aposteln spricht von der Kraft des Gebetes nachdrücklicher als der hl. Jacobus. Besehen wir uns die einschlägigen Stellen: „Fehlt es aber jemandem aus euch an Weisheit, der erbitte sie von Gott, welcher allen reichlich gibt und nicht vorrückt; und sie wird ihm gegeben werden. Er bitte aber im Glauben, ohne zu zweifeln; denn wer zweifelt, gleichet der Meereswelle, die vom Winde bewegt und umhergetrieben wird. Darum denke ein solcher Mensch nicht, dass er etwas von dem Herrn empfangen werde."[5]) — „Ihr gelüstet und erhaltet's nicht; ihr mordet und neidet und könnt's nicht erlangen; ihr streitet und kämpfet und erhaltet's nicht, weil ihr nicht bittet; ihr bittet und erlangt's nicht, weil ihr in der üblen Gesinnung bittet, dass eure Lüste befriedigt werden."[6]) — „Ist jemand unter euch traurig, so bete er. . . . Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche zu sich, und die sollen über ihn beten . ., und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein. . . . Bekennet also einander eure Sünden und betet für einander, damit ihr das Heil erlanget; denn viel vermag das beharrliche Gebet des Gerechten. Elias war ein Mensch, den Leiden unterworfen wie wir, und betete eifrig, dass es nicht regnen möchte auf Erden; und es regnete nicht drei Jahre und sechs Monate; da betete er abermal, und der

[1]) Hebr. 4, 16. — [2]) Röm. 10, 12.

[3]) Der Apostelfürst mahnt in seinem ersten Sendschreiben (4, 7): „Seid also klug und wachsam im Gebete."

[4]) In seinem kleinen Briefe finden sich die Worte: „Ihr aber, Geliebteste, bauet auch fest auf euren allerheiligsten Glauben, betet im heiligen Geiste." (Jud. 20.)

[5]) Jacob. 1, 5—7. — [6]) Das. 4, 2. 3.

Himmel gab Regen, und die Erde brachte ihre Frucht hervor.“ [1])

14. Hier drängen sich bei näherer Betrachtung folgende Gedanken auf: 1) Wenn wir uns an den hl. Jacobus halten, so können wir neben der wahren Weisheit oder der höheren Einsicht in die Heilswahrheiten und anderen Dingen, die unmittelbar unserem Seelenheile dienen, auch um Trost beten in unserer Traurigkeit und um günstige Witterung oder um Segen für unsere Feldfrüchte. 2) Mitunter wenigstens erlangt der Mensch durch sein Gebet von Gott auch außerordentliche, ja geradezu wunderbare Dinge. 3) Namentlich können wir durch das Gebet nicht bloß unser eigenes Seelenheil, sondern auch das Seelenheil der Mitmenschen in ausgiebigem Maße fördern. 4) Wie Gott überhaupt höchst freigebig ist, so zeigt er diese Freigebigkeit vorzüglich, wo es gilt, unser Gebet zu erhören. 5) Eine besondere Kraft besitzt das Gebet des Gerechten. Infolgedessen kann man den Grundsatz aufstellen: Je gerechter und heiliger der Mensch ist, desto Größeres kann er durch sein Gebet bei Gott erreichen. 6) Findet unser Gebet keine Erhörung, so ist der Grund hievon in dem Umstande zu suchen, dass wir nicht in der rechten Gesinnung oder nicht auf die rechte Weise beten. 7) Namentlich ist die Unwirksamkeit unseres Gebetes in der Regel dem Mangel an Vertrauen zuzuschreiben.

15. Fast mit dem gleichen Nachdrucke endlich wie Jacobus redet auch der Apostel Johannes in seinen Sendschreiben von der Kraft des Gebetes. In seinem letzten Sendschreiben, das an den Aeltesten Cajus gerichtet ist, versichert der Apostel, dass er für das allseitige Wohl dieses Mannes zu Gott bete.[2]) Da die diesbezüglichen Worte des Send-

---

[1]) Jacob. 5, 13 ff.

[2]) Die Stelle, die wir meinen, lautet: „Geliebtester, ich bete, dass es dir in allem wohl gehe und du gesund seiest, wie es auch deiner Seele wohl geht.“ (3. Johan. 2.)

schreibens ganz allgemein gehalten sind, so hat man keinen Grund, dabei etwa ausschließlich an das zeitliche Wohl oder ausschließlich an das Seelenheil des Cajus und an übernatürliche Güter zu denken. Sodann schreibt der Apostel in seinem ersten Briefe über das Gebet und seine Wirksamkeit ausdrücklich also: „Geliebteste, wenn unser Herz uns nicht bestraft, so haben wir Zuversicht zu Gott und werden, was wir bitten, von ihm erlangen, weil wir seine Gebote halten und thun, was ihm wohlgefällig ist.“[1]) — Und wiederum: „Dies ist das Vertrauen, das wir zu ihm haben, dass er uns in allem, was wir nach seinem Willen begehren werden, erhört. Und da wir wissen, dass er uns erhöret, was wir immer bitten, so wissen wir, dass wir das von ihm Erbetene erlangen. Wer da weiß, dass sein Bruder sündige, aber nicht zum Tode, der bitte, und es wird dem, der nicht zum Tode sündiget, das Leben gegeben werden. Es gibt eine Sünde zum Tode, und nicht für diese, sage ich, dass jemand bitten solle. Alle Ungerechtigkeit ist Sünde; und es gibt eine Sünde zum Tode.“[2])

16. Bei näherer Betrachtung dieser Stellen müssen wir gestehen, dass dieselben zunächst nur vom Gebete des Gerechten und nicht vom Gebete im allgemeinen handeln. Im übrigen eröffnet der Liebesjünger in diesen Texten dem Gebete ebenso weitgehende Aussichten wie der Heiland im Evangelium. Die Gläubigen dürfen allerdings, den Worten unseres Apostels zufolge, wenn sie bei ihrem Gebete auf sichere Erhörung rechnen wollen, nur um solche Dinge bitten, die dem Willen Gottes gemäß sind. Aber wenn die so nachdrückliche Aufforderung zum Gebete und die sonst so allgemein gehaltene Verheißung unseres Apostels nicht ihre ganze Bedeutung verlieren soll, so muss diese Beschränkung mehr im negativen Sinne verstanden werden, d. h., es kann damit nur gesagt sein: Der Gegenstand unseres Gebetes darf mit dem ab-

[1]) 1. Johan. 3, 21. 22. — [2]) Das. 5, 14—17.

soluten Willen Gottes, wie wir später genauer erklären werden, nicht ein- für allemal im Widerspruche stehen. Dabei kann unser Gebet nach der Versicherung dieses Apostels namentlich auch dann auf sichere Erhörung rechnen, wenn wir um die Bekehrung eines Sünders, und zwar, wie aus dem Wortlaute ganz klar hervorgeht, um die Bekehrung eines ganz bestimmten und allgemein bekannten Sünders beten.[1]) Nur eine Art Sünder oder eine Art der Sünde wird ausgenommen, nämlich die Sünde, die Johannes „Sünde zum Tode" nennt. Uebrigens verbietet der Apostel, wenn man alles genau prüft, keineswegs, für einen derartigen Sünder zu beten; er will uns nur ausdrücklich zu verstehen geben, dass die von ihm ausgesprochene Verheißung auf einen derartigen Sünder sich nicht ausdehnt, und dass somit unser Gebet um Bekehrung eines solchen Sünders nicht so leicht auf Erhörung rechnen darf. Auf Grund dessen sagen wir mit Recht: Durch eine derartige Ausnahme wird der Erfolg des Gebetes, wo es sich um die Bekehrung gewöhnlicher Sünder handelt, keineswegs beeinträchtigt, sondern vielmehr bekräftigt, nach dem bekannten Grundsatze: Die Ausnahme gereicht der allgemeinen Regel zur Bestätigung.[2])

17. Im alten Testament springen vor allem die feierlichen und glänzenden Verheißungen ins Auge, die Gott dem Tempel zu Jerusalem und dem dort verrichteten Gebete gemacht hat. Die Geschichte der Offenbarung berichtet hierüber Folgendes: Nachdem Salomon mit dem Bau des Tempels zu Ende war, weihte er denselben mit größter Feierlichkeit ein. Bei dieser Gelegenheit richtete der hochbegnadigte König an Gott die Bitte, er wolle in Zukunft an diesem Orte das Gebet

---

[1]) Die gleiche Verheißung kann man auch in der fünften Bitte des Vaterunser („Vergib uns unsere Schulden") niedergelegt finden. Doch darüber werden wir später eigens handeln.

[2]) Exceptio firmat regulam, heißt der alte Spruch in seiner ursprünglichen Form.

der Menschen gnädig erhören. „Sollte man es glauben" — so spricht Salomon[1]) — „dass Gott wahrhaft auf Erden wohne? Denn wenn der Himmel und die Himmel der Himmel dich nicht fassen können, wie viel minder dieses Haus, das ich erbaut? Aber siehe auf das Gebet deines Knechtes und auf sein Flehen, Herr, mein Gott! Höre das Lob und das Gebet, welches in diesem Orte dein Knecht zu dir heute betet, damit deine Augen über dieses Haus offen stehen Tag und Nacht, über das Haus, wovon du gesagt: Mein Name soll da sein; dass du hörest das Gebet, welches in diesem Orte dein Knecht zu dir betet! Höre das Gebet deines Knechtes und deines Volkes Israel, um was sie immer bitten werden an diesem Orte; höre es an dem Orte deiner Wohnung im Himmel, und wenn du es hörest, sei gnädig!" Sodann macht Salomon eine ganze Reihe von Anliegen, wie Sieg über die Feinde im Kriege, Abhilfe bei Hungersnoth und Dürre und anderen Landplagen, Schutz vor ansteckenden Krankheiten ausdrücklich namhaft und lässt schließlich sein Gebet in die Worte ausklingen: „Mögen deine Augen offen sein auf das Flehen deines Knechtes und deines Volkes, und du mögest sie erhören in allem, um was sie dich anrufen." Gott antwortet ihm darauf in einer gnadenvollen Erscheinung: „Ich habe dein Gebet und dein Flehen gehört, womit du gefleht vor mir; ich habe geheiliget dieses Haus, das du erbauet, dass ich meinen Namen daselbst hinsetze ewiglich; und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein allezeit."[2]) — „Meine Augen sollen offen sein und meine Ohren aufmerksam auf das Gebet desjenigen, der da betet an diesem Orte."[3])

18. Um die Tragweite dieser Verheißung richtig zu bemessen, beachte man Folgendes: 1) Vor allem empfiehlt Salomon nicht bloß das Gebet der Israeliten, sondern auch das Gebet der Auswärtigen dem Allerhöchsten zu gnädiger Erhörung.

---

[1]) Vgl. 3. König. 8, 27 ff.; 2. Paral. 6, 17—42. — [2]) 3. König. 9, 2. 3; vgl. Paral. 7, 12 ff. — [3]) 2. Paral. 7, 15.

„Auch wenn ein Fremder“ — so spricht der König — „der nicht von deinem Volke Israel ist, von fernem Lande kommt um deines Namens willen . . . und betet an diesem Orte, so wollest du ihn hören im Himmel, in der Veste deiner Wohnung, und alles thun, um was der Fremde dich anruft; auf dass alle Völker der Erde fürchten lernen deinen Namen wie dein Volk Israel und erfahren, dass dein Name angerufen sei über dies Haus, das ich erbauet.“[1]) 2) Allerdings ist an dieser Stelle unmittelbar nicht von der Wirksamkeit des Bittgebetes im allgemeinen, sondern bloß vom Gebete, das im Tempel zu Jerusalem verrichtet wurde, die Rede. Allein, wie wir glauben, kann man diese Verheißungen im allgemeinen ohne Bedenken auf die öffentlichen Betorte der katholischen Kirche übertragen. War ja der alte Bund mit seinen Einrichtungen ein Vorbild des neuen Bundes und mithin der alte Tempel ein Vorbild unserer Kirchen. So wurde die Sache im Christenthum von jeher aufgefasst. Dies ersieht man unter anderem aus dem Umstande, dass die angeführten Stellen mit ihren herrlichen Verheißungen in den feierlichen Tagzeiten der Kirchweihe zur Verwendung kommen. Ja, wo einem Hilfsbedürftigen der Zugang zur Kirche als zum eigentlichen Betorte aus was immer für einem Grunde verschlossen ist, da hat man allen Grund, auf den Besuch des öffentlichen Betortes zu verzichten oder mit dem bloß geistigen Besuche desselben sich zufrieden zu geben und in diesem Sinne die vorgeführten Verheißungen auch auf jenes Gebet auszudehnen, das im Verhinderungsfalle von wo immer in gläubigem Sinne zu Gott emporgesendet wird. Dies muss besonders von der Zeit des neuen Bundes gelten, wo anerkanntermaßen das Körperliche und Räumliche vor dem Geistigen und Unsichtbaren möglichst zurücktritt. 3) Man kann hier eine weitere Einwendung erheben und sagen: Im alten Bunde waren wegen seines vorherrschend äußerlichen Charakters

[1]) 3. König. 8, 41—43; vgl. 2. Paral. 6, 32. 33.

und wegen der Herzenshärte des damaligen Bundesvolkes sowohl für die Beobachtung des Gesetzes als auch für das vertrauensvolle Gebet vorherrschend zeitliche Güter in Aussicht gestellt, während im neuen Bunde aus dem umgekehrten Grunde das Gegentheil der Fall ist. Somit ist man nicht berechtigt, die Verheißungen des alten Bundes, wenigstens soweit sie dem Gebete zeitliche Güter in Aussicht stellen, ohne weiteres auf die Zeiten des neuen Bundes anzuwenden und auszudehnen. Dieser Einwand enthält unstreitig einen wahren Gedanken. Aber demungeachtet halten wir uns berechtigt, die angeführte Verheißung innerhalb der naturgemäßen Schranken als für alle Weltzeiten gegeben anzusehen. Dies glauben wir in folgender Weise begründen zu können. Daſs die in Rede stehende Verheißung für unsere Zeiten von gar keiner Bedeutung sei, wird wohl niemand im Ernste behaupten wollen. Wie könnte sie sonst in den kirchlichen Tagzeiten so offen auf das christliche Gotteshaus angewendet werden? Ist aber der erste Schritt geschehen, warum soll man denn nicht weiter gehen, sondern auf halbem Wege stehen bleiben? Was berechtigt uns, die fragliche Verheißung für die Zeit des neuen Bundes ausschließlich auf das geistliche Gebiet zu beschränken? Bitten wir ja doch im Vaterunser, das mit Auszeichnung das Gebet des neuen Bundes genannt zu werden verdient, unter anderem auch um das tägliche Brot, d. i. um zeitliche Güter! Und ganz im gleichen Sinne hofft Paulus durch das Gebet der Gläubigen unter anderem auch von Banden und Kerker befreit zu werden. Doch über die hier angeregte Frage soll später einläſslicher gehandelt werden. — 4) Endlich ist nach Salomons Anschauung, soweit es sich um Befreiung von zeitlichen Uebeln handelt, bei den Betenden, um erhört zu werden, eine entsprechende Zubereitung des Geistes und je nach Umständen namentlich eine bußfertige Gesinnung er-

fordert.[1]) Soweit es sich um Befreiung von Strafübeln handelt, ist diese Voraussetzung ganz selbstverständlich. — Im naturgemäßen Zusammenhange damit steht der weitere Gedanke, dass dem Gebete des Gerechten im Vergleiche zum Gebete des Sünders eine größere Kraft zukommt. Allein dass sich unsere Verheißungen in keiner Weise auf das Gebet des Sünders ausdehnen lassen, wäre offenbar eine übertriebene Behauptung; denn die Heiden oder Nichtisraeliten, die, wie wir bemerkten, in unserer Verheißung miteinbegriffen erscheinen, können doch auf dem Boden der heiligen Schrift nicht ohne weiteres den Gerechten beigezählt werden!

19. Ferner können aus dem alten Testament folgende Stellen hieher bezogen werden. Der Gesetzgeber des alten Bundes spricht gelegentlich in freudigem Selbstgefühle: „Es ist kein anderes Volk so groß, das seine Götter so nahe hätte, wie unser Gott nahe ist bei allen unseren Bitten."[2]) Wie jedermann bei einigem Nachdenken sehen kann, enthalten diese Worte des großen Gesetzgebers wie im Keime für das Gebet alle jene Verheißungen, die später an verschiedenen Stellen der heiligen Schrift weitläufiger vorgelegt werden. — Die Psalmen sind, wie jeder weiß, eine fortlaufende und mannigfaltige Uebung des Gebetes. Darin liegt naturgemäß eine fortwährende Aufforderung zum Gebete und zum Vertrauen im Gebete. Mehr im besonderen begegnen uns in den Psalmen für unseren Zweck folgende Belegstellen: „Rufe zu mir am Tage der Trübsal, so will ich

[1]) In diesem Sinne finden sich in Salomons Gebete unter anderem beispielsweise die Worte: „Wenn dein Volk Israel überwunden wird von seinen Feinden (denn sie werden sündigen wider dich) und sie sich bekehren und Buße thun und deinen Namen anrufen und flehen an diesem Orte, so wollest du erhören vom Himmel und der Sünde deines Volkes gnädig sein und sie zurückbringen in das Land, so du ihnen und ihren Vätern gegeben." (2. Paral. 6, 24. 25.)

[2]) 5. Mos. 4, 7; vgl. 4. Mos. 8, 19. An letztgenannter Stelle ist vom Gebete der Priester und Leviten und von dessen Wirksamkeit die Rede.

dich erretten, und du sollst mich preisen."[1]) — „Du, Herr, bist gütig und milde und von großer Erbarmung für alle, die dich anrufen."[2]) — „Nahe ist der Herr allen, die ihn anrufen, allen, die ihn anrufen in Wahrheit. Den Willen derer, die ihn fürchten, thut er, und ihr Gebet erhört er, und er erlöst sie."[3]) Im Buche der Sprichwörter lesen wir: „Ferne ist der Herr von den Gottlosen, aber die Gebete der Gerechten erhört er."[4]) — Und bei Jesus Sirach: „Das Flehen des Armen dringt von dessen Munde bis zu seinen (d. i. Gottes) Ohren, und bald wird ihm Gerechtigkeit widerfahren."[5]) — Und wieder: „Das Gebet des Menschen, der sich demüthigt, dringt durch die Wolken; es hat keine Ruhe, bis es hinkommt, und geht nicht von da weg, bis der Allerhöchste es ansieht. Und der Herr wird nicht säumen, sondern rächen die Gerechten und Gericht halten. Der Stärkste wird nicht fürder mit ihnen Geduld haben, sondern ihren Rücken zerschlagen. Er wird Rache an den Völkern nehmen, bis er die Menge der Stolzen hinwegnimmt und die Scepter der Gottlosen zerschlägt; bis er den Menschen nach ihren Handlungen vergilt und den Werken Adams und nach seinem Vornehmen (d. i. nach seinen Absichten); bis er Gericht hält und seinem Volke Recht verschafft und die Gerechten mit seiner Barmherzigkeit erlustigt."[6]) — Bei Isaias läſst sich Gott über die Zeiten des neuen Bundes also vernehmen: „Und es wird sein, ehedenn sie rufen, werde ich erhören, und indem sie noch reden, will ich hören."[7]) Um alles im rechten Lichte zu zeigen, machen wir darauf aufmerksam, daſs in den meisten Stellen, die soeben angeführt wurden, zunächst und ausdrücklich bloß vom Gebete des Gerechten die Rede geht.

20. Endlich findet die große Kraft und wunderbare Wirksamkeit des Bittgebetes in sehr vielen und meistens

---

[1]) Psalm 49, 15. — [2]) Das. 85, 5. — [3]) Das. 144, 18. 19. — [4]) Sprichw. 15, 29; vgl. Judith 9, 16. — [5]) Eccli. 21, 6. — [6]) Eccli. 35, 21—25; gl. Eccli. 3, 4. 6. — [7]) Isa. 65, 24; vgl. Jerem. 29, 12; 38, 3.

höchst auffallenden Beispielen der heiligen Geschichte die glänzendste Bestätigung. Wir begnügen uns, die vorzüglichsten aus ihnen in Kürze zu berühren. Abraham legt für die Lasterstädte Sodoma und Gomorrha Fürsprache bei Gott ein, und er erreicht durch sein Gebet soviel, dass er mehr nicht zu begehren wagt[1]; Abrahams Knecht Eleazar, Judith, Esther und Zorobabel erbitten sich guten Erfolg für die wichtigsten Geschäfte[2]; Isaak und Anna, die Mutter Samuels, erreichen durch ihr Gebet kostbaren Kindersegen[3]; Jakob erlangt durch sein Gebet glückliche Rückkehr in die Heimat[4]; Moses erfleht in der Wüste zuerst einen glänzenden Sieg über Amalek, dann für sein halsstarriges Volk die Verzeihung eines großen Vergehens und endlich für seine Schwester die Reinigung vom Aussatze[5]; Aaron dämpft durch sein Gebet den Lagerbrand[6]; Josue verlängert durch ein unerhörtes Wunder die Dauer des Schlachttages[7]; Salomon erlangt von Gott außerordentliche Weisheit[8]; der Prophet Elias erweckt einen Todten, ruft gegen seine Verfolger Feuer vom Himmel und gibt nach unerhörter Dürre erquickenden Regen[9]; ähnliche Wunder geschehen auf das Gebet des Propheten Elisäus[10]; König Ezechias erbittet sich die Befreiung der belagerten Hauptstadt und die wunderbare Genesung von einer tödtlichen Krankheit[11]; die Könige Asa und Josaphat den Sieg über ihre Feinde[12]; der Prophet Jonas und die drei Jünglinge im Feuerofen die Abwendung unvermeidlicher Todesgefahr[13]; Susanna die unerhoffte Bezeugung ihrer verdächtigten Unschuld sammt Abwendung der unverdienten Todesstrafe[14];

---

[1] 1. Mos. 18, 23 ff. — [2] 1. Mos. 24, 12 ff.; Judith 4, 9 ff.; 8, 32 f.; 9, 1. 16; 12, 8; 13, 7; Esther 4, 16; 2. Esdr. 1, 6. 10 f.; 9, 27. — [3] 1. Mos. 25, 21; 1. König. 1, 11. 27 f.; vgl. Luc. 1, 13. — [4] 1. Mos. 28, 18 ff. — [5] 2. Mos. 17, 12; 32, 10 ff.; 4. Mos. 12, 13 ff. — [6] 4. Mos. 16, 46. — [7] Josue 10, 12. — [8] 3. König. 3, 5 ff.; vgl. Weish. 7, 7. — [9] 3. König. 17, 20 ff.; 18, 36 ff.; 42 ff. — [10] 4. König. 4, 33; 6, 18. — [11] Das. 19, 15 ff.; 20, 5. 11. — [12] 2. Paral. 14, 11 ff.; 20, 6 ff., 37. — [13] Jon. 2, 2 ff.; Dan. 3, 25 ff. — [14] Dan. 13, 42—44.

Daniel zuerst die Gabe hoher Weisheit und dann die Befreiung seines Volkes aus der Gefangenschaft[1]; die Bewohner von Jerusalem zur Machabäerzeit Hilfe gegen das gottesräuberische Unterfangen Heliodors[2]; das chanaanäische Weib im Evangelium die Genesung ihrer Tochter[3]; der Schächer am Kreuze die Vergebung seiner Missethaten[4]; der Hauptmann Cornelius die Berufung zum christlichen Glauben[5]; die erste Christengemeinde zu Jerusalem die Befreiung ihres Oberhauptes aus dem Kerker.[6]

21. In diesen Beispielen begegnen uns alle Arten von göttlichen Gnadenerweisen, selbst die wunderbarsten und ungewöhnlichsten nicht ausgenommen. Dieselben beziehen sich bald auf die Person und auf die Anliegen des Betenden selbst, bald auf die Anliegen anderer, seien es Einzelpersonen oder ganze Völker. — Folgende Erwägungen werden dazu beitragen, die Kraft dieses Beweisgrundes in noch helleres Licht zu stellen. 1) Kein geringerer als der Apostel Jacobus ist es, der uns in Verwendung dieses Beweises vorangegangen ist, indem er schreibt: „Elias war ein Mensch, den Leiden unterworfen wie wir . . und er betete abermal, und der Himmel gab Regen.“[7] 2) In den Worten: „Elias war ein Mensch wie wir“ wird der naheliegende Einwurf zurückgewiesen, als ob das Gebet eines gewöhnlichen Menschen bezüglich seiner Kraft in keiner Weise mit dem Gebete hochgefeierter Personen der Offenbarungsgeschichte auf gleiche Linie gestellt werden dürfte. 3) Das eine oder das andere von den vorgeführten Beispielen macht es ersichtlich, wie das vertrauensvolle Gebet der Allmacht und Güte Gottes gleichsam Gewalt anthut.[8]

[1] Dan. 2, 16 ff.; 9, 8 ff. — [2] 2. Machab. 3, 22. — [3] Matth. 15, 22 ff. — [4] Luc. 23, 43. — [5] Apostelg. 10, 4. — [6] Das. 12, 5 ff. — [7] Jacob. 5, 17. 18.

[8] Dies ersieht man aus der Fürbitte Abrahams für Sodoma (1. Mos. 18, 23 ff.) und aus der Fürbitte des Moses für sein Volk nach der Anbetung des goldenen Kalbes (2. Mos. 32, 9. 10, 31 ff.; 34, 8 ff.), sowie aus dem Gebete des chanaanäischen Weibes für ihre Tochter. (Matth. 15, 22 ff.) Auch im Berichte über das bekannte Wunder des

22. Der dargelegte Schriftbeweis, in seinem Vollbestande genommen, erhärtet den eingangs aufgestellten Satz, wenigstens solange derselbe in seiner Allgemeinheit belassen wird, mehr als zur Genüge. Aus demselben sieht man, wie das Gebet, vorausgesetzt, dass es den Namen Gebet wahrhaft verdient, nicht bloß geeignet ist, dem Menschen in geistlicher und leiblicher Hinsicht unzählige Wohlthaten zu vermitteln, sondern wie dasselbe innerhalb der naturgemäßen Grenzen und unter den entsprechenden Bedingungen geradezu unfehlbare Erhörung findet. Wer letzteres in Abrede stellen wollte, der wäre genöthigt, den Verheißungsworten Gottes, wie sie in den heiligen Büchern vor uns liegen, eine ganz ungebürliche Gewalt anzuthun. Es kann daher nur mehr darauf ankommen, für die Wirksamkeit des Gebetes und namentlich für besagte Unfehlbarkeit sowohl die richtigen Grenzen anzugeben, als auch die nöthigen Bedingungen aufzustellen. Bei dieser schwierigen Untersuchung empfiehlt es sich, mit Erwägungen allgemeiner Natur zu beginnen. Dadurch soll der Weg zur Lösung verschiedener Einzelfragen geebnet werden. Bei dieser Untersuchung kann und muss man naturgemäß seine Aufmerksamkeit theils dem Gegenstande des Gebetes, theils der Person des Betenden, theils dem Gebete selbst zuwenden. Beginnen wir mit dem allgemeinsten der drei bezeichneten Untersuchungspunkte.

Zweiter Punkt.

Welche Dinge können nicht erbeten werden?

23. Wir stellen hier die Frage: Gibt es Dinge, und welche sind es, die von der Wirksamkeit des Bittgebetes und

---

Josue steht ein Ausdruck, der unter dieser Rücksicht Beachtung verdient. Es heißt: „Es war kein Tag so lange, weder vorher noch nachher, da der Herr der Stimme eines Menschen Gehör gab (obediente Domino voci hominis) und für Israel stritt.“ (Jos. 10, 14.)

namentlich von der Unfehlbarkeit des Erfolges ein- für allemal auszunehmen sind? — Dass es, ganz allgemein gesprochen, derlei Dinge gebe, kann als selbstverständlich angesehen werden. Wichtiger und schwieriger ist es, den Kreis dieser Ausnahmen näher zu bestimmen. Versuchen wir, dies zu leisten. Der Versuch soll möglichst in allgemeinen Umrissen gehalten sein.

24. **Erste Beschränkung.** Von der Wirksamkeit des Gebetes und namentlich von der Wirksamkeit des mit Hilfe der übernatürlichen Gnade verrichteten Gebetes bleiben erstlich alle jene Dinge ausgeschlossen, die entweder ein- für allemal oder wenigstens unter den gegebenen Umständen als schlecht und schädlich bezeichnet werden müssen. — Zu den schädlichen Dingen rechnen wir vorzüglich alles, was dem Seelenheile des Betenden oder dem Seelenheile anderer widerstrebt. Eine weitere Erklärung bedarf der Satz nicht; auch einen eigentlichen Beweis scheint derselbe, solange man genau bei seinem Wortlaute stehen bleibt, nicht zu erheischen. Oder wie ist es denkbar, dass Gott durch ein Gebet, das diesen Namen wahrhaft verdient, und namentlich durch ein Gebet von übernatürlichem Werte bewogen werde, seinem Geschöpfe Dinge zukommen zu lassen, die schlechthin als Uebel gekennzeichnet werden müssen und namentlich das größte Gut des Menschen, nämlich sein Seelenheil, an und für sich und nicht etwa bloß infolge eines schuldbaren Missbrauches wahrhaft schädigen? Wie das Gebet als solches nach den Regeln der Sittlichkeit nur Gutes und Nützliches im Auge haben soll, so kann es auch Gott in seiner Güte und Heiligkeit nur in diesem Sinne berücksichtigen oder erhören.

25. Wir fügen hier zur genaueren Erklärung noch einen weiteren Gedanken oder eine weitere Beschränkung bei. Wie die Gottesgelehrten gemeinhin annehmen und die Natur der Dinge es mit sich bringt, zielt jeder gute Act, der unter dem

Einflusse der Gnade zustandekommt und infolgedessen der übernatürlichen Ordnung angehört, nicht auf rein natürliche Güter, sondern auf übernatürliche Güter und mithin — sei es mittelbar oder unmittelbar, direct oder mehr indirect — in letzter Instanz auf das Seelenheil des einzelnen und auf das übernatürliche Wohl der Gesammtheit ab. Dies muss auch vom übernatürlichen Gebete gelten, nämlich, dass es nur solche Gnaden erbitten kann, die — mittelbar oder unmittelbar, direct oder mehr indirect — der übernatürlichen Heilsordnung angehören. Wollte man also auch annehmen, Gott treffe in seiner unerforschlichen Weltregierung mitunter solche Maßnahmen, die für einen Einzelmenschen oder für ein Einzelvolk ausschließlich den Charakter eines Uebels an sich tragen, oder — um noch verständlicher zu reden — sollte es vorkommen, dass Gott schon im Diesseits mitunter Strafen verhängt, die reine Strafen und nicht zugleich auch Heilmittel sind, so müsste doch der Gedanke immer ausgeschlossen bleiben, Gott thue dies jemals, bewogen durch ein sittlich untadelhaftes Gebet und nicht einzig und allein wegen der Schuld des betreffenden Menschen oder des betreffendes Volkes, die eine derartige Strafe verdient und herausfordert. Es müssen somit auch jene Gebete, die, wie es bei einigen Psalmen zutrifft, unmittelbar in der Form eines Fluchgebetes auftreten[1]), richtig verstanden, in letzter Instanz ein Gut, und zwar ein eigentliches Gut für die Menschheit im Auge haben.

Eines ist jedoch, um die hier aufgestellte Beschränkung nicht über Gebür auszudehnen, wohl zu beherzigen. Es gibt nämlich gar viele Dinge, die auf den ersten Blick wahre und reine Uebel zu sein scheinen oder wenigstens scheinbar mit dem übernatürlichen Heile gar nichts zu thun haben, aber bei genauerem Nachsehen sich dennoch unter dem richtigen Gesichtspunkte als wahrhaft gut und heilsförderlich darstellen.

[1]) Vgl. Psalm 108 und 136.

Wer weiß nicht, dass die zeitlichen Uebel vielfach zu den sogenannten äußeren Gnaden gerechnet werden müssen?

26. **Zweite und dritte Beschränkung.** Auch solche Dinge, die für das menschliche Seelenheil, sei es überhaupt, sei es unter den gegebenen Umständen, vollkommen gleichgiltig sind, müssen von der Wirksamkeit des Gebetes und namentlich von der unfehlbaren Wirksamkeit desselben ausgenommen werden. Daher kann man durch das übernatürliche Bittgebet namentlich irdische Güter nur insoweit erlangen, als dieselben mit dem Heile der Seelen im Zusammenhange stehen. — Auch diese zweigliedrige Behauptung hat keine ernste Beanstandung zu fürchten. Wie kein vernünftiger Mensch oder wenigstens kein gläubiger Christ leugnen kann, hat Gott in allem, was er thut, zunächst seine Verherrlichung und dann auch das ewige Heil der vernünftigen Geschöpfe im Auge. Daher können Dinge, die entweder überhaupt oder wenigstens unter den thatsächlich gegebenen Verhältnissen rücksichtlich des angegebenen Zieles vollständig gleichgiltig erscheinen, in dem Rahmen der göttlichen Weltregierung, soweit es sich nicht um bloße Zulassung, sondern um positives Eingreifen Gottes handelt, keinen Platz finden. Dabei halten wir es für selbstverständlich, dass die irdischen Güter, wie: Reichthum, Gesundheit u. dgl., sofern sie nicht mit der moralischen Ordnung in Verbindung gebracht werden, den gleichgiltigen Dingen beigezählt werden müssen.

Uebrigens ist in der Formulierung unseres Satzes vorausgesetzt, dass die verschiedenen irdischen Güter mitunter dem Menschen wahrhaft zum Heile gereichen oder wenigstens zum Heile gereichen können. Unter dieser Voraussetzung sind diese Güter den Heilsgütern beizuzählen und müssen, was die Wirksamkeit des Gebetes betrifft, nach den für die Heilsgüter aufzustellenden Grundsätzen beurtheilt werden.

27. Eines glauben wir hier noch, zur Beseitigung aller Missverständnisse, ausdrücklich bemerken zu sollen: Die Behauptung: „Vollständig gleichgiltige Dinge bleiben von der Wirksamkeit des Bittgebetes ausgeschlossen" berechtigt nicht zu der Folgerung: Wo der Mensch zwischen zwei oder mehreren Dingen, die alle den Namen eines wahren Gutes verdienen, die Wahl hat, da kann er in seinem Gebete nur insoferne auf wahre und unfehlbare Erhörung rechnen, als er um das größere, beziehungsweise um das größte von den fraglichen Gütern bittet. Dass besagte Folgerung unrichtig wäre, liegt auf der Hand. Der Vergleich mit einem größeren Gute kann ja dem geringeren Gute seine innere Güte nicht rauben; dieser Vergleich kann ja das fragliche Gut nicht zu einem gleichgiltigen Dinge oder gar zu einem Uebel umstempeln. Aber auch bloß als Lehrsatz und nicht als Folgerung aus obigem Satze betrachtet, dürfte die fragliche Behauptung sich nicht leicht unwidersprechlich beweisen lassen. Dies wird aus folgenden Bemerkungen ersichtlich. Die Güter, die hier in Vergleich oder in Frage kommen, sind in der Regel von verschiedener Natur. Dieser Umstand bringt es mit sich, dass unter der einen Rücksicht das eine und unter einer anderen Rücksicht das andere der zwei Vergleichsglieder als vortheilhafter erscheint. Dabei ist es oft nicht so leicht zu unterscheiden, welcher von den verschiedenen, sich geltend machenden Gesichtspunkten vor allen übrigen unbedingt den Vorzug verdiene. Jedenfalls behält auf Grund besagter Ungleichartigkeit auch das kleinere oder kleinste von den fraglichen Gütern nicht bloß für sich genommen, sondern auch im Zusammenhalte mit den in Concurrenz gestellten Gütern den Begriff und den Wert eines wahren und eigentlichen Gutes bei. Warum also sollte Gott in einem solchen Falle dem Menschen, sei es ganz aus freiem Antriebe oder auf das ausdrückliche Gebet des Hilfsbedürftigen, nicht ein be-

liebiges und wäre es auch das kleinste von den fraglichen Gütern zuwenden können? Gott ist ja, wie allgemein anerkannt werden muss, nicht gehalten, allzeit und überall das Allerbeste zu thun.[1]) Und wie läßt es sich beweisen, dass der Mensch, wenn er betet, immer das Allervollkommenste oder das Allerbeste begehren muss?[2])

28. Man könnte vielleicht versucht sein zu sagen: Manche von den vorgeführten Verheißungen lauten so allgemein, dass auch die gleichgiltigen Dinge in sie einbegriffen werden müssen. — Darauf ist Folgendes zu erwidern: Gerade bei jenen Verheißungen, die sonst in die allgemeinsten Ausdrücke gekleidet sind, finden sich nicht zu verkennende Andeutungen, dass nur wahrhaft nützliche und das Seelenheil fördernde Dinge gemeint sind. Es läßt sich wohl keine einschlägige Verheißung aufzeigen, die in allgemeineren Ausdrücken aufträte als die bekannte Verheißung Christi: „Was ihr immer den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben.“ Aber der hl. Augustin findet durch den Ausdruck: „In meinem, d. i. in Jesu Namen“ den Gedanken angedeutet, dass Christus nur von übernatürlich heilsamen Dingen reden wollte. Ja, auch abgesehen von solchen und ähnlichen Andeutungen der heiligen Schrift berechtigt uns die Natur der Sache, nicht bloß die schädlichen Dinge, sondern auch vollkommen gleichgiltige Dinge auszunehmen.

29. **Vierte Beschränkung.** Auch auf solche Dinge, die zwar, ganz allgemein genommen, gut und an und für sich dem Heile der Seelen zuträglich wären, die aber nach den thatsächlichen Rathschlüssen und in der thatsächlich gegebenen Weltordnung dem

---

[1]) Wir sagen absichtlich nicht: „das allerbeste zu wählen“; denn allerbestes ist nur eines; und wo nur eines ist, da kann von wählen keine Rede sein.

[2]) Vgl. Suarez, De oratione, devotione et horis canonicis l. 1. c. 23. n. 4 seqq. Uebrigens werden wir auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

absoluten und unabänderlichen Willen Gottes ein- für allemal widerstreiten, darf die Wirksamkeit des Gebetes nicht ausgedehnt werden. — Dieser Satz erfordert vor allem eine sorgfältige Erklärung. Dieselbe liegt in Folgendem. Wie die katholischen Theologen gemeiniglich lehren, ist unsere, d. h. die thatsächlich gegebene Welt nicht im strengen Sinne des Wortes die allerbeste. Daraus ergibt sich die weitere Folgerung: Also könnte Gott nicht bloß eine bessere Welt schaffen, sondern er könnte, absolut gesprochen, d. h. wenn er seine unendliche Macht und Güte in einem noch höheren Maße zeigen wollte, auch in unserer Welt manches noch mehr vervollkommnen und besser lenken oder noch herrlicher ausgestalten, als er in seiner Weisheit und Güte thatsächlich von Ewigkeit her zu thun beschlossen hat. Namentlich hätte Gott uns Menschen, und zwar sowohl dem ganzen Geschlechte als solchem als auch den einzelnen Gliedern desselben noch größere und noch wirksamere Gnaden zukommen lassen können, als es in Wirklichkeit geschieht und von Ewigkeit her durch einen freien Rathschluss Gottes angeordnet wurde. Hieraus ergibt sich der weitere Satz: Der allgütige und allweise Schöpfer und Lenker des Weltalls hat sich von Ewigkeit her für die Bethätigung seiner Freigebigkeit durch einen freien, aber zugleich vollkommen unabänderlichen Rathschluss ein- für allemal gewisse Grenzen gezogen und ein bestimmtes Maß festgesetzt, das er unter keiner Bedingung überschreiten will.

30. Auf der anderen Seite ist nicht zu vergessen, dass Gott innerhalb bestimmter Schranken den Gang seiner Weltregierung und damit namentlich auch das Maß der den Menschen auszutheilenden Gnaden vielfach von unserer Mitwirkung abhängig gemacht hat. Dabei nimmt unter den verschiedenen Ursachen, die auf den Gang der göttlichen Weltregierung und auf die Austheilung verschiedenartiger Gnaden und Gnadenabstufungen Einfluss üben, das Gebet eine hervorragende Stellung ein. Infolgedessen kann es keinem Zweifel

unterliegen, dass Gott der Menschheit im allgemeinen wie im einzelnen viel zahlreichere und wirksamere Gnaden würde zukommen lassen, wenn die Menschen im einzelnen und im allgemeinen mehr und besser beteten.

31. Ist es nicht möglich — so muss man hier fragen — in dieser Angelegenheit die oberste Grenze für die Wirksamkeit des Gebetes, die der aufgestellte Satz in allgemeinen Worten angibt, noch etwas genauer und handgreiflicher zu bestimmen? Wir wollen es versuchen. Wie aus den Beweisen, die wir für die Wirksamkeit des Gebetes vorgebracht haben, deutlich ersichtlich ist, dürfen selbst außerordentliche Gnaden und ganz wunderbare Dinge aus dem Bereiche des Gebetes und seiner unfehlbaren Wirksamkeit nicht vollständig ausgeschlossen werden. Wir müssen also, um unseren Zweck zu erreichen, uns nach anderen Mitteln umsehen. Wirklich begegnen uns in der Offenbarungslehre einige ganz unumstößliche Wahrheiten, die uns in gegenwärtiger Sache brauchbare Anhaltspunkte bieten. Wie die Offenbarung aufs klarste bezeugt, wird es am Ende der Zeiten oder beim Weltgerichte Auserwählte und Verworfene geben; wie namentlich die Parabeln des Heilandes unverkennbar zu verstehen geben, werden neben den Guten und mitten unter den Guten immer auch Böse und Feinde alles Guten zu finden sein. Dabei werden die Guten von den Bösen viele Verfolgungen und Anfeindungen zu erdulden haben. Ferner soll der Christ nach einem unabänderlichen Gesetze der göttlichen Vorsehung immer der bösen Begierlichkeit unterworfen bleiben, damit seine Tugend durch einen beständigen Kampf gestählt und bewährt werde. Auf Grund dessen behauptet also unser Satz: Wollte jemand, und wäre es auch ein großer Heiliger, in seinem Gebete mit der Zumuthung an Gott herantreten, es sollten alle gegenwärtig und in Zukunft lebenden Menschen ohne jede Ausnahme thatsächlich zur himmlischen Seligkeit gelangen; oder alle Menschen, sei es eines Landes, sei es einer bestimmten Stadt,

sollten gleichzeitig innerlich gerecht und heilig werden; oder die Kirche Christi sammt ihren Hirten und treuen Anhängern sollte auf lange Zeit von jeder Verfolgung und von jeder Anfeindung verschont bleiben; oder es sollte die ererbte Begierlichkeit in einer größeren Anzahl von Menschen völlig ertödtet werden: so würde ein solcher in seinem Gebete die ein- für allemal gesteckten Grenzen überschreiten und daher keine Erhörung bei Gott erhoffen dürfen.

32. Wir weisen zum Abschlusse dieser ganzen Erklärung noch einmal ausdrücklich darauf hin, dass die Grenze, die wir hier der Wirksamkeit des Bittgebetes ziehen wollten, eine sehr weite ist, so dass trotz dieser Grenze für besagte Wirksamkeit ein fast unermessliches Gebiet offen bleibt. Wir wiederholen noch einmal: Wenn die angegebene Beschränkung nicht über ihren Wortlaut und über den Sinn der beigefügten Erklärung ausgedehnt wird, so ist das Gebiet des Außerordentlichen und selbst das Gebiet des Wunderbaren im allgemeinen der Wirksamkeit des Gebetes keineswegs verschlossen. Denn die Wunder sind ja im allgemeinen von dem thatsächlichen Plane der göttlichen Weltregierung nicht ausgeschlossen; es ist vielmehr im Gegentheile gehörig zu betonen, dass die Wunder einen nicht unwichtigen Bestandtheil der bestehenden Weltordnung bilden. Höchstens kann man sagen: Wie die Wunder ihrer Natur nach zu den seltenen Erscheinungen der göttlichen Weltregierung gehören, so werden sie auch durch das Bittgebet nicht von jedem beliebigen Menschen und überhaupt nicht gar so häufig, sondern nur in seltenen Fällen zu erreichen sein. Doch diesen Punkt werden wir später eigens einer Besprechung unterziehen.

33. Wir halten es nicht für nöthig, den oben aufgestellten und im vorausgehenden sorgfältig erklärten Satz eigens zu beweisen; denn wir fürchten nicht, dass unser Satz, solange er genau im erklärten Sinne genommen wird, bei jemandem auf ernste Beanstandung stoßen sollte. — Aber — so

dürfte man einwenden — die göttlichen Verheißungen lauten ja ganz und gar allgemein! Allerdings; indessen liegt es auf der Hand, dass die Verheißungen Gottes immer und überall den Rahmen der bestehenden Weltordnung zur Voraussetzung haben. Daher dürfen sie, wenn man vernünftig vorgehen will, auf Dinge, die in der bestehenden Weltordnung keinen Platz finden und in diesem Sinne vollständig exorbitant erscheinen, offenbar nicht ausgedehnt werden. — Aus vorstehenden Ausführungen ist auch ersichtlich, in welchem Sinne man das Gebet mit einigen begeisterten Lobrednern seiner Wirksamkeit geradezu allmächtig nennen dürfe, und in welchem Sinne diese Benennung vielmehr als unrichtig oder übertrieben bezeichnet werden müsste.[1])

34. **Fünfte Beschränkung.** Auch alle jene Dinge, die sich jedermann ohne besondere Schwierigkeit selbst verschaffen kann, fallen im allgemeinen nicht in den Bereich der Wirksamkeit des Bittgebetes. — Diese Beschränkung ergibt sich gleichfalls aus der Natur des Gebetes wie von selbst. Das Gebet ist offenbar nicht das einzige Mittel für den Menschen, um sich jene Dinge zu verschaffen, die er einerseits für den Augenblick nicht in der Hand hat, und die ihm andererseits theils für sein natürliches, theils für sein übernatürliches Leben nothwendig oder nützlich wären. — Die natürlichen Güter kann sich der Mensch in der Regel durch Arbeitsamkeit und Fleiß in zureichendem Maße erwerben. Arbeitsunfähige können sich an die Wohlthätigkeit ihrer Mitmenschen wenden, was in der Regel oder doch sehr oft von gutem Erfolge begleitet ist. Was sodann das Seelenheil betrifft, so wäre vor allem zu untersuchen, ob zur Sicherung desselben nicht vielleicht in vielen oder doch in manchen Fällen die treue Benützung jener Gnaden

[1]) Vgl. Alphons Maria von Liguori, Vom Gebete als einem mächtigen Mittel, das ewige Heil und alle Gnaden, die wir von Gott wünschen, zu erlangen. 1. Theil, 2. Capitel.

ausreicht, die der Allgütige jedem Menschen aus freien Stücken zu verleihen pflegt. Doch in diese Untersuchung brauchen wir hier nicht einzugehen. Es ist ein anderer Punkt, der in dieser Angelegenheit wohl zu beachten bleibt. Nach der einstimmigen Lehre der Theologen kann sich nämlich der Mensch durch Benützung der ersten ganz frei verliehenen Gnade stufenweise weitere Gnaden aller Art einigermaßen, d. i. wenigstens in mehr uneigentlichem Sinne (de congruo), verdienen. Auf Grund dieser Erwägungen kann, ja muss man im gewissen Sinne sagen: Wo es sich um Erlangung bestimmter Güter und bestimmter Gnaden handelt, ist das Gebet häufig nicht als erstes, sondern nur als zweites und mehr untergeordnetes Mittel anzusehen. Unter dieser Voraussetzung ist es selbstverständlich, dass Gott in seiner weisen und geordneten Fürsorge das Gebet des Menschen dort nicht berücksichtigt, wo der Mensch durch andere und näher gelegene Mittel, namentlich durch eigene Arbeit und eigenen Fleiß, oder durch treue Benützung der bereits verliehenen Gnaden, oder durch den Gebrauch der heiligen Sacramente, sich leicht selbst helfen könnte. Dieser an sich selbstverständliche Gedanke findet in folgendem Ausspruche der heiligen Schrift seine Bestätigung: „Um der Kälte willen hat der Faule nicht pflügen wollen; also wird er im Sommer betteln, und man wird ihm nichts geben.“[1]) Hierin liegt auch der innere Grund, warum förmliche Wunder in der Regel von der Wirksamkeit des Bittgebetes auszunehmen sind. Gott hat nämlich die Welt und den ganzen Weltlauf also eingerichtet, dass sowohl die ganze menschliche Gesellschaft als auch jeder einzelne Mensch in der Regel ohne Dazwischenkunft von Wundern mit allem versorgt werden kann, was für das Gedeihen der Menschheit und für das zeitliche und ewige Wohl des einzelnen nöthig und wahrhaft nützlich ist.[2])

---

[1]) Sprichw. 20, 4. — [2]) In diesem Sinne lehren die Theologen (vgl. Suarez l. c. c. 18. n. 8; Lehmkuhl, Theol. moral. I. n. 376. 377), von

35. Wir halten es jedoch für nöthig, vor einer allzustrengen Anwendung des aufgestellten Grundsatzes zu warnen, und zwar aus folgendem Grunde. Wie wir später genauer ausführen und entsprechend beweisen werden, gibt der Allgütige uns Menschen auf das vertrauensvolle Gebet hin nicht bloß das, was uns streng nothwendig ist, sondern auch das, was uns überhaupt wahrhaft nützlich und zuträglich erscheint. Wenn dem also ist, dann wird man folgerichtig auch sagen müssen: Gott ist nicht bloß in solchen Fällen bereit, unser Gebet zu erhören, wo wir uns selbst ganz und gar nicht helfen können, sondern auch dort, wo die Selbsthilfe mit großen Schwierigkeiten verbunden ist. — Diese Milderung des aufgestellten Grundsatzes stützt sich sowohl auf die große Allgemeinheit der göttlichen Verheißungen als auch auf die große Güte und Freigebigkeit Gottes, aus der diese Verheißungen hervorgegangen sind. Und in der That, wo sich der Mensch mit den ihm augenblicklich zugebote stehenden Mitteln nur schwer selbst helfen kann, da ist ein Hilferuf nach oben keineswegs verwegen oder unvernünftig. Somit kann auch die Hoffnung auf Erhörung nicht als eitel oder als unvernünftig hingestellt werden.[1])

Gott ein förmliches Wunder verlangen, heiße in der Regel soviel, als Gott in sündhafter Weise versuchen. Damit ist zugleich auch zu verstehen gegeben, dass Ausnahmsfälle zulässig sind. Wenn also der Mensch in Ausnahmsfällen von Gott ein Wunder verlangen darf, so wird er diesbezüglich auch Erhörung hoffen dürfen. Doch darüber später.

[1]) Wenn man erwägt, wie schwach und hilflos der Mensch nicht bloß von Natur aus, sondern selbst unter dem Beistande des untersten Grades der ausreichenden Gnade ist und bleibt, so kann man unbedenklich sagen: Die Fälle, wo wir uns mit der von selbst uns zugebote stehenden Gnade leicht zu helfen und zu rathen vermögen, sind nicht sehr häufig. Auf Grund dessen kann man in einem gewissen Sinne behaupten: In der Besorgung unseres Seelenheiles muss das Bittgebet mit seiner Wirksamkeit neben den Sacramenten als ein Hauptmittel und nicht bloß als untergeordnetes Nebenmittel angesehen werden.

Dritter Punkt.

Bedingungen für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes.

36. Dass nicht jedes Gebet innerhalb des offengelassenen Rahmens wirksam, und namentlich dass nicht jedes Gebet vollkommen und unfehlbar wirksam sei, kann als selbstverständlich angesehen werden. Damit unser Gebet auf Erhörung und namentlich auf volle und unfehlbare Erhörung rechnen kann, müssen auf Seite des Betenden und auf Seite des Gebetes selbst die nöthigen Vorbedingungen vorhanden sein. Abgesehen von dieser Forderung kann der anscheinende Widerspruch zwischen den göttlichen Verheißungen und dem thatsächlichen Erfolge des Gebetes unmöglich behoben werden. Wir müssen daher an dieser Stelle die gedachten Vorbedingungen einer einläslichen Untersuchung unterziehen. Diese Vorbedingungen können theils in den inneren Eigenschaften des Gebetes, theils in der moralischen Beschaffenheit des Betenden, theils in anderen mehr äußerlichen Umständen des Gebetes gesucht werden. Da im Zusammenhalte mit dem Gebete als solchem und dessen inneren Eigenschaften auch die Person des Betenden und ihre moralische Beschaffenheit zu den mehr äußeren Umständen des Gebetes gerechnet werden kann, so bleibt uns schließlich eine Zweitheilung, deren erstes Glied die inneren Eigenschaften des Gebetes, das zweite aber die äußeren Nebenumstände desselben in sich schließt. Um methodisch vorzugehen und vom Leichteren zum Schwierigeren vorzudringen, empfiehlt es sich, mit dem zweiten Eintheilungsgliede zu beginnen.

I. Die äußeren Umstände des Gebetes.

37. Erster Satz. Es läst sich nicht mit Grund behaupten, dass zur unfehlbaren Wirksamkeit des Bittgebetes allzeit oder wenigstens in recht vielen Fällen eine gewisse äußere Feierlichkeit oder andere

ähnliche Nebenumstände unumgänglich erfordert seien. — Diesen Satz wollen wir vor allem etwas genauer erklären. Wie wir zum Theile schon eingangs bemerkten, kann das Gebet in einem eigens zum Gebete eingeweihten Gotteshause oder an einem ganz gewöhnlichen Orte verrichtet werden. Das im Gotteshause verrichtete Gebet kann zum gemeinsamen und öffentlichen Gebete werden oder bloßes Privatgebet bleiben. Man kann das Gebet überdies mit dem heiligen Messopfer oder mit der heiligen Communion oder auch mit beiden zugleich in möglichst innigen Zusammenhang bringen. Der Mensch kann endlich zur Verstärkung seines Gebetes die Vermittlung der seligen Himmelsbewohner und namentlich die mächtige Fürsprache der Himmelskönigin möglichst beizuziehen suchen. Dass nun all diese Nebenmomente die Wirksamkeit des Gebetes verstärken, d. h., dass unser Gebet, wenn es von einem oder von mehreren dieser Nebenumstände begleitet ist, leichter und schneller Erhörung findet, geben wir bereitwillig zu. Allein man kann und muss die Frage aufwerfen: Verliert unser Gebet, wenn es dieser verstärkenden Nebenmomente ganz oder theilweise entbehrt, nothwendig seine unfehlbare Wirksamkeit oder — was auf das gleiche hinauskommt — gelten die göttlichen Verheißungen nur jenem Gebete, das besagte Verstärkungsmittel thatsächlich herbeizieht? Diese Frage im allgemeinen zu verneinen, ist Zweck und Inhalt des aufgestellten Satzes.

38. Suchen wir nun unseren Satz zu beweisen. — Bei ruhiger Prüfung findet man, dass die göttlichen Verheißungen, worauf sich die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes vorzüglich gründet, in ihrer Gesammtheit betrachtet, von der Nothwendigkeit dieser Nebenumstände gänzlich absehen. Vor allem findet sich in keinem einzigen von den vielen Schrifttexten, die wir zum Beweise für die Wirksamkeit des Gebetes angeführt haben, auch nur die leiseste Andeutung, dass man, um in seinem Gebete sichere Erhörung zu erlangen, einen

himmlischen Fürsprecher beiziehen müsse. Wenn an vereinzelten Stellen mehr oder weniger deutlich auf die Zuträglichkeit einer höheren Vermittlung hingewiesen wird[1], so ist damit die Nothwendigkeit derselben für alle oder doch für die meisten Fälle gewiss nicht erwiesen. Von der Nothwendigkeit, das Gebet mit dem heiligen Opfer oder mit der heiligen Communion in Beziehung zu setzen, ist ebenfalls nirgends die geringste Spur zu entdecken.[2] Was sodann die Forderung anbelangt, das Bittgebet müsse ein gemeinsames und öffentliches Gebet sein oder an einem gottgeweihten Orte verrichtet werden, so geschieht dieser Nebenumstände allerdings in der einen oder der anderen von den oben angeführten Schriftstellen gelegentliche Erwähnung. Allein andere Beweisstellen — und es sind dies gerade die allgemeinsten und die ausdrücklichsten — übergehen diese Nebenumstände mit vollem Schweigen. Damit ist unser Beweis erbracht; denn es scheint uns unzulässig oder wenigstens höchst gezwungen und gewagt, den Sinn und die Tragweite dieser Beweisstellen durch Einschiebung von ganz fernliegenden Bedingungen so bedeutend abzuschwächen.

39. Man könnte entgegnen: Indem dem Gebete so weitgehende Verheißungen gemacht werden, wird selbstverständlich vorausgesetzt, dass der Mensch von seiner Seite alles

---

[1]) Vgl. Job 5, 1; 42, 8; 2. Machab. 15, 12 ff.

[2]) Dr. Schell (Kathol. Dogmatik, III. Band, S. 566) möchte, wie es scheint, die Forderung, unser Gebet mit der heiligen Eucharistie in Verbindung zu setzen, unter der Forderung, im Namen Jesu zu beten, unterbringen. Er schreibt: „Es ist nothwendig in jeglicher Form, welche die Gnadenordnung gewährt, seinen Gottesdienst mit dem Opfer Christi zu vereinigen und alle Gebete im Namen Jesu zu verrichten. Das eigentliche Mittel zu diesem Zwecke ist die heilige Eucharistie: also ist die Gesammtheit wie der einzelne zur Darbringung des eucharistischen Opfers ebenso verpflichtet wie zum möglichst vollkommenen und gottgewollten Gottesdienste.“ — Ueber die Forderung, im Namen Jesu zu beten, werden wir bald handeln.

aufbieten muss, um sein Gebet nach allen Seiten hin möglichst vollkommen und wirksam zu gestalten.[1]) — Wir wollen dieser Gegenbemerkung nicht jede Kraft absprechen. Für unseren Zweck und zur Aufrechthaltung des oben aufgestellten Satzes genügt es zu erwidern: Jedenfalls dürfen die Forderungen, die hier in Frage kommen, in Erwägung der oben[2]) aufgestellten Grundsätze nicht zu sehr betont und nicht zu hoch geschraubt werden. Höchstens könnte man die Forderung gelten lassen: Wo es ohne besondere Schwierigkeit geschehen kann, da soll der Mensch, um seinem Gebete die Erhörung möglichst zu sichern, zum Beten die Kirche aufsuchen, am gemeinsamen und öffentlichen Gebete theilnehmen und sein Gebet mit dem heiligem Opfer und der heiligen Communion in Beziehung setzen.[3])

40. **Zweiter Satz.** Die dem Gebete gegebenen Verheißungen setzen beim Betenden im allgemeinen keinen besonderen Grad von Heiligkeit, noch besondere Verdienste und Tugendwerke, ja, ganz allgemein gesprochen, nicht einmal den einfachen Gnadenstand voraus. Es ist somit unter den entsprechenden Voraussetzungen und innerhalb der naturgemäßen Schranken nicht bloß dem Gebete des Gerechten, sondern auch dem Gebete des Sünders eine unfehlbare Wirksamkeit zuzuerkennen. — Dieser Satz verwirft verschiedene Versuche, die Lehre von der unfehlbaren Wirksamkeit des Gebetes zu beschränken. Erstlich könnte jemand auf den Gedanken verfallen: Die großen Verheißungen, die Gott dem Gebete gemacht hat, gelten bloß jenen Personen, die einen außerordentlichen Grad von Heiligkeit erreicht haben, wie dies namentlich bei denen der Fall war, welchen die Kirche nach dem Tode die Ehre der Altäre zuerkannt hat

[1]) Vgl. oben n. 38, Anm. 2. — [2]) Vgl. oben n. 35.

[3]) Aehnliches mag man auch von der Anrufung der Gottesmutter und Himmelskönigin sagen.

oder wenigstens zuerkennen könnte. Eine starke Abschwächung dieses Gedankens, aber nicht das gänzliche Aufgeben desselben würde es bedeuten, wenn man behaupten wollte: Soll der Mensch der Erhörung seines Gebetes gewiss sein, so muss er zum einfachen Gebete in jedem Falle oder wenigstens in der Regel außerordentliche Tugendwerke, wie freiwilliges Fasten, größere Almosen, weite und mühesame Wallfahrten, hinzufügen. Diese besonderen Forderungen also sollen in unserem Satze vor allem abgewiesen werden. Dabei sprechen wir, wie die Formulierung des Satzes zeigt, mehr im allgemeinen und lassen die weitere Frage offen, ob nicht vielleicht dort, wo es sich um Erlangung besonders großer und namentlich um Erlangung außerordentlicher Gnaden handelt, nothwendig derlei Verstärkungsmittel herbeigezogen werden müssen. Ja, dass dem wirklich also sei, halten wir für gewiss, weil es die heilige Schrift gelegentlich ganz deutlich zu verstehen gibt.[1]) Noch viel weniger will unser Satz in Abrede stellen, dass die Erhörung unseres Gebetes durch die fraglichen Nebenmomente beschleunigt und um vieles erleichtert werden kann. Was wir also einzig ausschließen wollen, ist die Zumuthung, dass die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes immer oder wenigstens in der Regel von dem Vorhandensein solcher und ähnlicher Nebenumstände abhängig sei.

41. Den Beweis für diesen zweiten Satz glauben wir in ähnlicher Weise erbringen zu können, wie wir ihn für den früheren Satz erbracht haben. Es findet sich nämlich in den ausschlaggebenden Beweisstellen der heiligen Schrift nirgends eine Andeutung, dass die göttlichen Verheißungen nur für Personen von außerordentlicher Heiligkeit gelten sollen. Ja, indem der hl. Jacobus das Gebet des Propheten Elias und dessen große Kraft als Beispiel für alle Menschen oder wenigstens für alle Gläubigen vorführt und dabei ausdrücklich bemerkt, Elias sei ein Mensch gewesen wie wir,

[1]) Vgl. Tob. 12, 8; Matth. 17, 20.

scheint er die Forderung besonderer Heiligkeit auf Seite des Betenden geradezu zurückzuweisen.[1]) Im gleichen Sinne äußert sich Daniel, wenn er in seinem Gebete unter anderem mit Nachdruck spricht: „Nicht auf unsere Gerechtigkeit gestützt, schütten wir vor dir unser Gebet aus, sondern auf deine große Barmherzigkeit."[2]) Was sodann den Gedanken, Fasten, Almosengeben und andere größere Tugendwerke mit dem Gebete zu verbinden, betrifft, so wird derselbe allerdings an einzelnen Stellen der heiligen Schrift mehr oder weniger ausdrücklich erwähnt, um ein wichtiges Verstärkungsmittel des Gebetes zu befingerzeigen. Aber um diesbezüglich eine allgemeine oder wenigstens nahezu allgemeine Forderung aufzustellen, bieten die einschlägigen Stellen unseres Erachtens keine genügende Handhabe.[3])

42. Mehr Schwierigkeiten bietet unser Satz, soweit er sich in seinem letzten Theile mit der Frage beschäftigt, ob für die unfehlbare Wirksamkeit des menschlichen Bittgebetes wenigstens der einfache Gnadenstand nothwendig erfordert sei. Es läſst sich nicht leugnen, daſs viele Stellen der heiligen Schrift, die von der Kraft des Gebetes handeln, ganz unverkennbar das Gebet des Gerechten im Auge haben. Desgleichen muſs ohne Frage zugegeben werden, daſs der Sünder durch sein Gebet jedenfalls nicht all das unmittelbar und ohneweiters von Gott erwirken könne, was für den Gerechten ohneweiters und unmittelbar erreichbar ist. Was wir mit unserem Satze eigentlich in Abrede stellen wollen, ist nichts anderes als die Behauptung: Alle Verheißungen der heiligen Schrift zugunsten des Gebetes und namentlich

---

[1]) Vgl. oben n. 13. — [2]) Dan. 9, 18.

[3]) Eine eigenthümliche Forderung jedoch, die einigermaßen hieher gehört, wird von der heiligen Schrift mit Entschiedenheit und Nachdruck eingeschärft. Dieselbe lautet: Wer von Gott Verzeihung seiner Sünden erbitten will, der muſs zuvor selbst seinem Nebenmenschen aufrichtige Verzeihung angedeihen lassen. Vgl. Matth. 6, 12 und andere Stellen.

jene Stellen, die in dieser ganzen Angelegenheit als grundlegend angesehen werden müssen, gelten ausschließlich dem Gerechten; sie können daher, selbst unter der Voraussetzung naturgemäßer Einschränkung, nicht anders als durch ein Missverständnis auch auf die Sünder ausgedehnt werden.

43. Zu besagter Ausdehnung gibt uns die Schrift selbst ein unbestreitbares Recht. Wie wir oben betont haben, müssen die Verheißungen Christi namentlich auf das Vaterunser Anwendung finden. Somit kann kein Zweifel sein, dass alle, die das Vaterunser zu beten berechtigt sind, gerade in jenen Punkten, die dies Gebet in sich schließt, auf Grund der Verheißungen Christi sichere Erhörung erwarten können. Nun ist aber das Gebet des Herrn ohne allen Zweifel nicht bloß für die Gerechten, sondern für alle Gläubigen mit Einschluss der Sünder verfasst und berechnet. Man sieht dies neben anderem aufs klarste aus dem Umstande, dass es neben anderen Bitten auch ausdrücklich die Bitte um Vergebung der Sünden in sich schließt. Mag man auch unter den Schulden, um deren Vergebung Christus seine Gläubigen sozusagen Tag für Tag zu beten angeleitet hat, an erster Stelle die täglichen Schwachheitsfehler verstehen, so wäre es doch durchaus ungerechtfertigt, gegebenenfalls die schweren und selbst die allerschwersten Sünden von dieser Bitte um Vergebung auszuschließen. Rufen ja auch die Psalmen fast unzähligemale um Vergebung der Sünden, wobei sie ohne Zweifel auch schwere Vergehen im Auge haben. Um sich davon noch mehr zu überzeugen, denke man beispielsweise an den fünfzigsten Psalm und an die Doppelsünde Davids, die nach allgemeiner Annahme zu diesem Psalm Veranlassung gegeben hat. Warum soll es im neuen Bunde anders sein? Verspricht der Heiland nicht allen, selbst den verruchtesten Sündern, Verzeihung? Warum soll er uns also nicht auch angewiesen haben, um diese Verzeihung zu bitten? Oder wo anders als im Vaterunser sollen wir diese Anweisung zu

suchen haben? Dazu zeigt uns die heilige Schrift im alten und neuen Testament Beispiele von Sündern, die um Verzeihung ihrer großen Schuld zu Gott gerufen und in ihrem Gebete volle Erhörung gefunden haben.[1]) Wer will leugnen, dass diese Beispiele der allgemeinen Regel zur Bestätigung dienen?

44. Nachdem erwiesen ist, dass der Heiland sein Mustergebet, das Vaterunser, nicht bloß dem Gerechten, sondern auch dem Sünder in den Mund legt, wird man sich der weiteren Folgerung kaum mehr entziehen können: Also sind alle Bitten des Vaterunser, richtig verstanden, neben den Gerechten auch für die Sünder berechnet; der Sünder darf sich somit unter den naturgemäßen Voraussetzungen bei seinem Gebete in allen Stücken, die das Vaterunser berührt, sichere Erhörung versprechen. Wir setzen zur Bekräftigung des Gesagten bei: Von den Verheißungen, die oben als Beweis für die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes angeführt wurden, sind mehrere und zum Theile gerade die ausdrücklichsten vollkommen allgemein gehalten. Was berechtigt uns dazu, sie gegen den klaren Wortlaut entweder ganz auf die Gerechten zu beschränken oder rücksichtlich der Sünder wenigstens ganz und gar auf das einzige Anliegen der eigenen Sündenvergebung einzuengen? Doch Genaueres hierüber später. Eine weitere Bestätigung findet die vorgetragene Lehre im Gebete Daniels,

---

[1]) Neben David bietet uns hier für den alten Bund der ruchlose König Manasses ein herrliches Beispiel. Von ihm lesen wir: „Da er nun bedrängt war, betete er zu dem Herrn, seinen Gott, und that große Buße vor dem Gott seiner Väter. Und er bat ihn und flehte inständig; und er erhörte sein Gebet und führte ihn (aus der Gefangenschaft) nach Jerusalem zurück in sein Reich.“ (2. Paral. 33, 12. 13.) Im neuen Testament betete der Zöllner: „Herr, sei mir Sünder gnädig“; und er kehrte gerechtfertigt nachhause. (Luc. 18, 13. 14.) Der Mörder am Kreuze rief: „Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst“; und es wurde ihm die tröstliche Antwort: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein.“ (Das. 23, 42. 43.)

dessen Wortlaut wir schon oben angeführt haben. Im Namen des sündhaften Volkes, und sich selbst den Sündern beizählend, spricht der berühmte Prophet: „Nicht auf unsere Gerechtigkeit gestützt, schütten wir vor dir (o Gott) unser Gebet aus, sondern auf deine große Barmherzigkeit bauend."[1]) Den vorzüglichen Gegenstand dieses demüthigen Gebetes bildet die Wiederherstellung der politischen Selbständigkeit Israels und der Wiederaufbau des zerstörten Tempels. Zugleich ist in diesem Gebete Daniels der innere Grund angegeben, warum nicht bloß der Gerechte, sondern auch der Sünder seinem Gebete guten Erfolg versprechen darf. Das echte Gebet stützt sich nämlich von Seite des Betenden nicht auf irgend ein Recht oder auf eigenes Verdienst; sondern einzig auf die eigene Armut und Hilfsbedürftigkeit; und von Seite Gottes, der es erhören soll, wieder einzig auf dessen Freigebigkeit oder auf dessen Güte und Barmherzigkeit. Zum Schlusse fügen wir bei: Für den Satz, dass nicht nur das Gebet des Gerechten, sondern auch das Gebet des Sünders sich bei Gott einer vielseitigen Wirksamkeit erfreut, stehen, solange er in seiner Allgemeinheit belassen wird, die heiligen Väter und die katholischen Theologen mit voller Uebereinstimmung und großer Entschiedenheit ein.[2])

45. Aus dem Gesagten folgern wir: Also dürfen jene Stellen der heiligen Schrift, die dem Gebete Verheißungen machen

---

[1]) Dan. 9, 18.

[2]) Vgl. Alphons Liguori a. a. O., 3. Capitel. — Etwas ganz anderes ist es zu fragen: Wie weit reicht die Wirksamkeit des Gebetes beim Sünder? — Diese Frage soll später einlässlich besprochen werden. Für jetzt in Kürze folgende Andeutungen: Will der Sünder in seinem Gebete bei Gott Erhörung finden, so muss er allerdings in erster Linie um die Gnade der Bekehrung flehen. An zweiter Stelle aber kann der Sünder auch um andere Dinge bitten, wenigstens wenn sie mit der Bekehrung in Zusammenhang gebracht werden können. Endlich kann der Sünder durch sein Gebet auch fremde Anliegen einigermaßen fördern.

und dabei ausdrücklich die Gerechten im Auge haben, wenigstens nicht nach allen Seiten hin im ausschließenden Sinne verstanden werden. Dies erscheint umso unzulässiger, weil sie keineswegs eine streng ausschließende Form zeigen. — Aber gibt es nicht Stellen der heiligen Schrift, in denen dem Gebete des Sünders ausdrücklich jede Wirksamkeit abgesprochen wird? So lesen wir im Evangelium: „Wir wissen, dass Gott die Sünder nicht erhört"[1]); und in den Sprichwörtern: „Ferne ist der Herr von den Gottlosen; aber die Gebete der Gerechten erhört er."[2]) Und wieder: „Wer seine Ohren abwendet, dass er das Gesetz nicht höre, dessen Gebet wird ein Greuel sein."[3]) Allein diese Stellen vermögen die aufgestellte Lehre nicht umzustoßen. Der dem Evangelium entlehnte Text ist in sich und wie er liegt nichts anderes als der Ausspruch des Blindgeborenen, vom Evangelisten authentisch aufbewahrt. Als solcher besitzt er naturgemäß keinen sicheren Anspruch auf innere Wahrheit. Man macht vielleicht geltend, dass der Blindgeborene mit jenen Worten jedenfalls die allgemeine Ueberzeugung wiedergab, die nicht so ohneweiters beiseite geschoben werden darf. Dagegen ist Folgendes zu bemerken. Mit Rücksicht auf den Zusammenhang muss das bekannte Wort des Blindgeborenen, anstatt es allgemein zu fassen, vielmehr auf jenes bestimmte Gebiet, von dem eben die Rede gieng, eingeschränkt werden. So spricht der Blindgeborene schließlich nur den Gedanken aus: Wunder pflegt Gott in der Regel nicht auf das Gebet des Sünders, sondern nur auf das Gebet der Gerechten und besonders auf das Gebet außerordentlich heiliger Persönlichkeiten zu wirken. Dies steht, wie jedermann sieht, mit unserer Behauptung nicht im Widerspruche. Die zwei Stellen aus dem Buche der Sprichwörter sind nach der Auslegung des hl. Thomas[4]) im formellen oder reduplicativen Sinne zu nehmen. Sie besagen somit nur:

[1]) Johan. 9, 31. — [2]) Sprichw. 15, 21. — [3]) Das. 28, 9. — [4]) 2. 2. q. 83. a. 16.

Wenn der Gottlose als Gottloser, d. i. dem Sinne und den Wünschen seiner Bosheit entsprechend oder wenigstens ohne jeden auch noch so entfernten Gedanken, sich zu bessern, zu Gott betet, so kann dieses Gebet Gott nicht gefallen und bei Gott auch nichts erreichen.[1])

46. Zusatz. Zum Abschlusse der vorausgehenden Untersuchung erübrigt noch die Frage: Kann das, was vom Gebete des Sünders gesagt wurde, auch einigermaßen auf das Gebet der Heiden oder der Ungläubigen ausgedehnt werden? Auf diese Frage antworten wir unserem Zwecke entsprechend mit folgenden kurzgefassten Bemerkungen. Wie wir gleich am Anfange unseres Werkleins bemerkt haben, befassen wir uns in gegenwärtiger Untersuchung geflissentlich nur mit der Kraft des übernatürlichen Gebetes. Uebernatürlich wird das Gebet, wie wir erklärend beisetzten, der Hauptsache nach durch den Antrieb und durch die Beihilfe der übernatürlichen Gnade.[2]) Somit führt uns die aufgeworfene Frage schließlich auf die Frage zurück: Verleiht Gott im Hinblicke auf das Erlösungsverdienst Christi auch den Heiden und den Ungläubigen, so oft sie beten oder wenigstens mitunter, einen übernatürlichen Antrieb und Gnadenbeistand, um auf heilsame Weise (salutariter) zu beten? — Die so formulierte Frage ist offenbar nach jenen Grundsätzen zu lösen, die über die Ausdehnung des übernatürlichen Gnadeneinflusses oder über die Aus-

[1]) Man könnte sich gegnerischerseits auch auf Judith 9, 16 berufen wollen. Allein, wenn die Heldin des Buches an jener Stelle den Gedanken ausspricht, dass dem Allerhöchsten das Gebet der Demüthigen und Sanftmüthigen allzeit gefalle, so muss dieser Gedanke doch wohl nicht in ausschließendem Sinne genommen werden.

[2]) Will man in Kürze erfahren, was wir über die Kraft des natürlichen Gebetes denken, so sagen wir: Dem natürlichen Gebete ist in der Ordnung der Natur eine Wirksamkeit zuzuschreiben, die mit der Wirksamkeit des übernatürlichen Gebetes in der Ordnung der Gnade analog ist.

theilung der Erlösungsgnade an die einzelnen Glieder des gefallenen Menschengeschlechtes im allgemeinen zu gelten haben. Hier stehen wir nun in dieser Angelegenheit vor der eigentlichen Schwierigkeit, weil die Gottesgelehrten rücksichtlich dieser Grundsätze keineswegs allseitig im Reinen sind.

47. Es ist zwar allgemein angenommen und kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, dass Gott auch den Ungläubigen zu gelegener Zeit einen inneren und übernatürlichen Gnadenbeistand verleiht, um sie nach und nach zum Glauben und zur Rechtfertigung zu führen. Unter dem Einflusse des ersten und anfänglichen Gnadenbeistandes können und sollen im Herzen des Ungläubigen einleitende Heilsacte zustande kommen, welche dem eigentlichen Glauben vorangehen, und unter denen in der Gnadenlehre besonders die Bereitwilligkeit zu glauben (pius credulitatis affectus) genannt und hervorgehoben wird. Zu diesen vorbereitenden Heilsacten kann ohne Zweifel mitunter auch das Gebet gehören. Dass in einem solchen Falle das fragliche Gebet, soweit es die Erkenntnis oder den Weg zur Erkenntnis der Heilswahrheiten zum Gegenstande hat, wahrhaft wirksam sein kann, ja unter den gegebenen Bedingungen sogar unfehlbar wirksam sein muss, ergibt sich aus der Natur der Sache oder aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes von selbst. Ob aber der Mensch, der noch nicht zum wahren Glauben gelangt ist, jedesmal, so oft er in sittlich untadelhafter Weise betet oder wenigstens sehr häufig zu diesem seinem Gebete von Gott einen übernatürlichen Gnadenbeistand mitgetheilt erhält und somit durch dieses Gebet allerlei Güter und Gnaden, die zum Theile nur indirect und ganz von weitem mit dem Glauben und mit der Rechtfertigung durch den Glauben zusammenhängen, bei Gott erbitten könne, darüber hängt die Entscheidung von der näheren Auffassung ab, die sich der einzelne Theologe über die göttliche Heilsökonomie rücksicht-

lich der Ungläubigen im allgemeinen gebildet hat.[1]) Soviel wir urtheilen können, gibt die heilige Schrift und die kirchliche Ueberlieferung über diesen dunklen Punkt keinen klaren Aufschluss. Was insbesondere das Gebet betrifft, so wird wohl kaum zu leugnen sein, dass die heilige Schrift dort, wo sie dem Gebete bestimmte Verheißungen macht, im Betenden stets den Glauben oder wenigstens einen gewissen Ansatz zum Glauben voraussetzt.[2]) Auf der anderen Seite aber muss zugestanden werden, dass jene Schriftstellen, wo für das Gebet und für dessen Wirksamkeit Glaube und namentlich fester Glaube gefordert wird, nicht formell vom einfachen Glauben, sondern vielmehr von dem Vertrauen, wie es aus dem Glauben und aus dem Gedanken an Gottes Güte und Freigebigkeit hervorwächst, zu verstehen sind.[3]) Als Schlussergebnis dieser Untersuchung können wir den Satz hinstellen: Die göttlichen Verheißungen, die sich auf das Gebet beziehen, können jedenfalls nur in sehr beschränktem Maße auf jene ausgedehnt werden, die noch nicht zum wahren und übernatürlichen Glauben gelangt sind.

II. Die nothwendigen Eigenschaften des Gebetes.

48. Wer sich bei den verschiedenen Theologen und namentlich bei den ascetischen Schriftstellern umsieht, um sich über die nothwendigen und nützlichen Eigenschaften des

---

[1]) Wie weit die Anschauungen der Theologen in diesem Punkte auseinandergehen, sieht man am deutlichsten dort, wo sie die Frage besprechen: Was vermag der gefallene Mensch ohne die Erlösungsgnade Christi? (Vgl. Dr. Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae specialis n. 350 seqq. und die dort angeführten Theologen. Dazu unsere Abhandlung: „Die Uebernatürlichkeit der menschlichen Heilsacte" in der „Zeitschrift für kath. Theologie" 1888, S. 419 ff.)

[2]) Wir drücken uns hier absichtlich mit einer gewissen Beschränkung aus; denn, wie wir oben gesehen haben, sind in den Verheißungen, die dem Tempel zu Jerusalem als Betort gemacht wurden, auch die Nichtjuden einigermaßen eingeschlossen.

[3]) Vgl. Suarez l. c. c. 24 n. 2. 3.

Gebetes näher zu belehren, der wird bei längerem Suchen auf viele und mannigfache Forderungen stoßen. — Manche verlangen vor allem die Absicht oder die Intention zu beten. Diese Forderung ist, soferne sie richtig verstanden wird, gewiss unanfechtbar. Sie ist aber nicht den Eigenschaften des Gebetes beizuzählen, sondern gehört vielmehr zum Wesen desselben. Denn wer nicht den Willen oder die Absicht hat zu beten, der mag eine Gebetsformel mit der größten Aufmerksamkeit hersagen; man wird von ihm nicht sagen können, dass er wahrhaft und eigentlich betet. — Sodann wird von den Lehrern des Gebetes häufig betont, das Gebet müsse aufmerksam, gläubig und demüthig sein. Diese Eigenschaften des Gebetes lassen sich, wie uns scheint, leicht unter zwei anderen Eigenschaften des Gebetes, nämlich unter der Andacht und dem Vertrauen, unterbringen. So werden wir also vor allem die zwei letztgenannten Eigenschaften des Gebetes besprechen müssen. — Dazu kommt die bekannte Forderung des Heilandes, dass unser Gebet in seinem Namen geschehen soll. Eine weitere Eigenschaft des Gebetes, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdient, ist die Ausdauer oder die Beharrlichkeit. Endlich fordern viele beim Gebete oder, wenn man lieber will, beim Betenden auch die Ergebung in den Willen Gottes. Diese Forderung steht offenbar in innigstem Zusammenhange mit der Demuth, dem Vertrauen und der Beharrlichkeit. Demungeachtet erheischt gerade diese Forderung, wenn durch dieselbe die Kraft des Gebetes nicht geschädigt werden soll, eine besonders aufmerksame Behandlung.[1])

[1]) Der hl. Alphons von Liguori fordert (a. a. O.) für das Gebet, damit es wirksam sei, 1. Demuth, 2. Vertrauen, 3. Beharrlichkeit. Weitere Forderungen stellt der Kirchenlehrer nicht. — Bellarmin (De controv. tom. IV., De bonis operibus l. 1. c. 9.) stellt zum gleichen Zwecke folgende Bedingungen auf: 1. fides; 2. spes et fiducia; 3. caritas sive justitia; 4. humilitas; 5. devotio; 6. perseverantia; 7. ut pro se quisque petat; 8. necessaria vel utilia ad salutem. Ueber die

a) Die Andacht.

49. Wir beginnen also mit der Andacht des Gebetes und fragen vor allem: Was versteht man unter Andacht im Gebete? Daran knüpfen wir, unserem Zwecke gemäß, die weitere Frage: Inwieferne ist die Andacht beim Gebete zur unfehlbaren Wirksamkeit desselben unumgänglich nothwendig? Beginnen wir mit der Erörterung der ersten Frage. — Damit das Gebet, der Bedeutung des deutschen Ausdruckes entsprechend, im vollen Sinne andächtig genannt werden kann, sind folgende Theilmomente erfordert. 1) Das Gebet muss aufmerksam sein, d. i., es muss von Zerstreuungen möglichst frei gehalten werden. Mit anderen Worten: Um andächtig zu beten, muss der Betende seine Gedanken möglichst ununterbrochen beim Gebete, d. i. bei dem Inhalte seiner Gebetsformel, sowie beim Gegenstande seiner Wünsche und bei Gott, an den das Gebet gerichtet ist, verweilen lassen. 2) Nebenbei muss der Betende, damit zwischen seinen Gedanken und seiner Willensthätigkeit die nöthige Uebereinstimmung herrsche, die eigene Dürftigkeit, sowie den Mangel jedes Rechts- oder Billigkeitsanspruches

---

erste von diesen acht Bedingungen brauchen wir hier nicht weiter zu handeln. Bellarmin erklärt dieselbe so: Ut certo credamus, Deum esse potentissimum, sapientissimum, benignissimum, fidelissimum. Die dritte von diesen Forderungen können wir dem Gesagten zufolge nicht als vollkommen berechtigt anerkennen. Die vierte, d. h. die Demuth verschmelzen wir mit der Andacht und dem Vertrauen. Bellarmin schreibt darüber also: Quarta conditio est humilitas, qua is, qui orat, non in sua justitia sed in Dei benignitate confidat. Die siebente Bedingung Bellarmins können wir wieder aus Gründen, die später vorgelegt werden sollen, nicht in ihrer ganzen Strenge gelten lassen. Die letzte Bedingung ist zum Theile schon oben näher erklärt worden, zum Theile wird sie unten mehr im einzelnen besprochen werden. Die Bedingungen, die noch übrig bleiben, sollen sofort einlässlicher gewürdigt werden. Die Forderung, im Namen Jesu zu beten, ist, wie man sieht, sowohl von Bellarmin als auch vom hl. Alphons gänzlich übergangen worden.

Gott gegenüber erkennen und aufrichtig anerkennen. In dieser Erkenntnis und in diesen Willensacten ist, wie jedermann sieht, auch ein gewisser Grad von Demuth eingeschlossen. 3) Des weiteren muss im Betenden Ehrfurcht vor Gott und das Gefühl der tiefsten Abhängigkeit von Gott vorhanden sein. Wegen dieser Gefühle von tiefreligiösem Charakter pflegt man das Gebet auch fromm (oratio pia) zu nennen. 4) Alles dies erzeugt im Betenden endlich eine gewisse Hingabe an Gott, den Geber alles Guten, die einen wichtigen Bestandtheil der Gottesverehrung ausmacht.[1])

50. Diese Begriffsbestimmung vorausgesetzt, gilt natürlich vor allem der Grundsatz: Je andächtiger das Gebet ist, d. h., je vollkommener die aufgeführten Theilmomente der wahren Andacht bei einem Beter sich vorfinden, desto schneller und desto vollständiger wird er, bei sonst gleichen Umständen, auf Erhörung rechnen dürfen. Wie dieser Grundsatz von selbst einleuchtet, so findet er auch in den oben angeführten Beispielen der Offenbarungsgeschichte und in mehreren der angezogenen Schrifttexte eine weitere Bestätigung. — Aber die Frage, die uns hier eigentlich beschäftigt, lautet: Ist die Andacht beim Gebete und namentlich ein bestimmter Grad derselben in dem Sinne nothwendig, dass ohne diese Andacht das Gebet seine ganze Wirksamkeit verliert und namentlich die Unfehlbarkeit seiner erbittenden Kraft nothwendig einbüßt? Um die Beantwortung dieser Frage anzubahnen, sagen wir vor allem: Es sind Fälle denkbar, wo dem, was man sonst Gebet nennt, die Andacht, d. i. entweder die Aufmerksamkeit oder die Demuth oder der fromme Sinn in dem Maße abgeht, dass die fragliche Thätigkeit den Namen Gebet nicht mehr verdient und den Charakter

---

[1]) Dieser Gedanke liegt zunächst in der lateinischen Bezeichnung devotio und oratio devota. — Bellarmin sagt (l. c.): Vocatur hoc loco devotio studium attente, sollicite, diligenter atque ardenter orandi.

eines wahren und eigentlichen Gebetes nicht mehr an sich trägt. Dass einem solchen Scheingebete die Wirksamkeit des eigentlichen Gebetes nicht zukommt, oder dass auf dasselbe die oben vorgeführten Verheißungen nicht angewendet werden können, ist selbstverständlich. Ein derartiges Beispiel, nämlich einen Menschen, der vorgibt zu beten, in Wirklichkeit aber nicht betet, haben wir an dem bekannten Pharisäer im Lucas-Evangelium.[1]) — Genau zu bestimmen, welcher Grad von Andacht, näherhin welcher Grad von Aufmerksamkeit, welcher Grad von Demuth, welcher Grad frommer Gesinnung unumgänglich nothwendig sei, damit neben dem Scheine des Gebetes auch das Wesen des Gebetes gewahrt bleibe, kann nicht zu unserer gegenwärtigen Aufgabe gehören. Wir begnügen uns für unseren Zweck mit der kurzen Bemerkung: Vorausgesetzt, dass alle übrigen Bedingungen sammt der aufrichtigen Absicht zu beten vorhanden sind, kann nach der Anschauung aller streng und vorurtheilsfrei prüfenden Theologen das Wesen des Gebetes immerhin auch bei einem sehr geringen Grade von Aufmerksamkeit und innerer Sammlung gewahrt bleiben.

51. Auf Grund dessen stehen wir vor der Frage: Ist selbst der allerniedrigste Grad von Aufmerksamkeit und Andacht hinreichend, um, abgesehen von anderen Rücksichten, die Verheißungen der heiligen Schrift auf das menschliche Gebet anwenden zu können und demselben, innerhalb der richtigen Grenzen, eine unfehlbare Wirksamkeit zuzuschreiben? Wir glauben diese Frage im bejahenden Sinne beantworten zu sollen. — Zur Begründung dieser Anschauung Folgendes. Die Verheißungen der heiligen Schrift gelten ihrem Wortlaute nach dem Gebete als solchem und nicht etwa bloß dem allerandächtigsten Gebete oder überhaupt einem Gebete, das einen bestimmten Grad von Andacht und Innigkeit erreicht hätte. Oder man

[1]) Luc. 18, 10—12.

mache uns Stellen der heiligen Schrift namhaft, wo von Seite Gottes für das Gebet, damit es die göttlichen Verheißungen auf sich beziehen und in diesem Sinne auf unfehlbare Erhörung Anspruch machen könne, ein besonderer, vom Wesen des Gebetes als solchem trennbarer Stärkegrad von Aufmerksamkeit, von Demuth, von Frömmigkeit und Hingabe an Gott gefordert wäre! Wir haben solche Stellen nicht gefunden. Wenn in den heiligen Büchern hin und wieder für das Gebet und für den Betenden tiefe Demuth nachdrücklich empfohlen wird, so kann und muss eine solche Empfehlung, alles in allem genommen, nicht als allgemeiner Befehl oder als unumgängliche Forderung, sondern eben nur als Empfehlung aufgefasst werden. Diese Stellen besagen also nur: Je demüthiger unser Gebet ist, desto leichter und schneller findet es Erhörung; sie vermögen aber keineswegs den Satz zu erhärten: Solange das Gebet auf der untersten Stufe der zum Wesen des Gebetes nöthigen Demuth stehen bleibt, kann es auf sichere Erhörung noch nicht rechnen, oder, was das gleiche ist: Auf ein weniger andächtiges Gebet können die göttlichen Verheißungen nicht angewendet werden. Mit anderen Worten: Wer behauptet, zur unfehlbaren Wirksamkeit des Bittgebetes sei neben anderen Bedingungen auch ein recht hoher oder überhaupt ein bestimmter Grad von Andacht unumgänglich erfordert, der muss seine Behauptung, die dem nächstgelegenen Wortlaute der wichtigsten unter den einschlägigen Stellen der heiligen Schrift widerspricht, hinreichend beweisen. Diesen Beweis finden wir bis jetzt nicht erbracht; wir sehen auch nicht, auf welchem Wege derselbe zu erbringen wäre.

52. Unsere Gegner werden sagen: Man darf in die heilige Schrift nicht mehr hineinlegen, als man sich hineinzulegen genöthigt sieht. Ist nun unser Gebet wenigstens dann, wenn es den höchsten Grad der Vollkommenheit und mithin namentlich auch den höchsten Grad der Andachtsglut erreicht hat, unfehlbar wirksam, dann haben die einschlägigen Verheißungen

der heiligen Schrift immerhin noch ihre volle Berechtigung. — Auf diesen Einwurf geben wir zunächst eine mehr indirecte Antwort. Wäre vorliegender Einwurf berechtigt, so müsste für die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes nicht bloß ein bestimmter, vielleicht ein sehr hoher Grad von Andacht, sondern es müsste geradezu der höchste Grad der Andacht gefordert werden. Unter dieser Voraussetzung würden aber die göttlichen Verheißungen fast gänzlich ihren Wert und jedenfalls ihre ganze Zugkraft einbüßen. Namentlich hätte das Vertrauen des Betenden, das durch diese Verheißungen geweckt und genährt werden soll, unter dieser Voraussetzung seine sicherste Grundlage verloren. Denn wer darf sich schmeicheln, den höchsten Grad der Andacht zu erklimmen? Oder wenn nicht gerade der höchste Andachtsgrad nöthig sein sollte, wer ist imstande, den richtigen Höhepunkt der nöthigen Andacht auch nur annähernd zu bestimmen? Ist es nicht überhaupt bei den meisten Betern mit dem, was man Andacht zu nennen pflegt, ziemlich schlecht bestellt? — In mehr directer Weise kann auf unseren Einwurf also erwidert werden: Für den Grundsatz, dass man in die Worte der heiligen Schrift immer oder doch wenigstens in der Regel so wenig als nur möglich hineinlegen soll, lässt sich kein genügender Grund angeben. Man kann diesem Grundsatze vielmehr den anderen Grundsatz entgegenhalten: Das Schriftwort ist an und für sich im nächstgelegenen Sinne zu nehmen. Wenn also die heilige Schrift ganz allgemein redet und sich jedes beschränkenden Beisatzes enthält, darf man an und für sich auch keine bedeutsamen Beschränkungen einsetzen. In unserer Angelegenheit, in der es sich um die Auslegung von Verheißungen des unendlich freigebigen Weltregierers, ja des allgütigen Vaters der Menschen handelt, muss dies umsomehr beachtet werden. Oder gilt unter den Menschen nicht der Grundsatz: Gunstbezeugungen hochgestellter Persönlichkeiten sind nicht engherzig, sondern vielmehr möglichst vortheilhaft auszulegen? Warum

soll dieser Grundsatz nicht auch auf Gott und auf seine in der heiligen Schrift niedergelegten Verheißungsworte Anwendung finden?

53. Nach unserem Dafürhalten kann uns nur ein Umstand gerechterweise auf den Gedanken bringen, die Verheißungen Gottes zugunsten des Gebetes in möglichst beschränktem Sinne auszulegen und mithin auch einen hohen Grad von Andacht unter die nöthigen Vorbedingungen für die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes aufzunehmen. Dieser Umstand ist die tägliche Erfahrung. Man kann nämlich sagen: Mit der Erfahrung können die göttlichen Verheißungen nur dann hinreichend in Einklang gebracht werden, wenn man die Vorbedingungen derselben nach allen Richtungen hin fast auf das höchste spannt. Wir sparen es uns für später auf, dieses Gegenmoment zu würdigen, beziehungsweise diese gewichtige Schwierigkeit zu entkräften.

b) Das Vertrauen.

54. Die zweite Stelle unter den Eigenschaften des Gebetes, die hier besondere Beachtung verdienen, räumen wir dem Vertrauen ein. — Vor allem ist es unbestreitbar, dass ein starkes Vertrauen oder die zuversichtliche Hoffnung auf Erhörung zur Vollkommenheit des Gebetes viel beiträgt und insbesondere die Wirksamkeit desselben mächtig steigert. Mehrere unter den Stellen der heiligen Schrift, die oben als Beweisstellen angezogen wurden, zeigen dies auf das deutlichste.[1]) Wir setzen ohne weiteres bei: Ein gewisser Grad von Vertrauen, d. i. einige Hoffnung auf thatsächliche Erhörung ist zum Gebete unumgänglich nothwendig. Demgemäß kann das Vertrauen, ganz im allgemeinen genommen oder

---

[1]) Das Vertrauen auf Gott wird uns überhaupt, d. i. auch abgesehen vom Gebete, in der heiligen Schrift an vielen Stellen in dringender Weise empfohlen und zugleich als höchst wirksam hingestellt. Vgl. Ps. 5, 12; 16, 7; 17, 31; 30, 1; 31, 10; 33, 23; 90; 124, 1; Isa 30, 19; 40, 31; Eccli. 2, 11 f; Matth. 8, 13; Marc. 11, 24; Hebr. 4, 16.

auf den niedrigsten Grad herabgesetzt, ebenso gut wie die Andacht oder die Aufmerksamkeit zu den wesentlichen Eigenschaften des Gebetes gerechnet werden. Es ist nämlich ganz unbegreiflich, wie ein vernünftiges Wesen, welches aller Hoffnung bar ist, sich zu einer ernsten Bitte und mithin zum Bittgebete als solchem entschließen kann. Unter der gedachten Voraussetzung erscheint das Bitten ja vollkommen unnütz und somit als widersinnig. Ebenso unbegreiflich ist es, wie Gott auf das Gebet oder auf einen Hilferuf eines Menschen, der des Vertrauens auf seine Güte gänzlich entbehrt, Rücksicht nehmen sollte. Eine Bitte ohne jedes Vertrauen ist im Grunde eher eine Verstellung, als eine wahre und aufrichtige Bitte zu nennen. Derjenige, an den diese Bitte gerichtet ist, muss sich, vorausgesetzt, dass er den ganzen Thatbestand klar durchschaut, durch eine derartige Verstellung eher beleidigt als geehrt erachten. Wie soll er sich also durch dieselbe zur Spendung neuer Wohlthaten bewogen fühlen? Wenn die Spendung der gewünschten Wohlthat demungeachtet erfolgt, so kann es nur aus vollkommen freier Güte geschehen und nicht auf Grund des vorausgehenden Scheingebetes. — Daraus ziehen wir die Folgerung: Also setzen alle Verheißungen, die dem Gebete gemacht werden, ein- für allemale voraus, dass in unserem Gebete wenigstens der niedrigste Grad des entsprechenden Vertrauens vorhanden sei. Zum Ueberflusse wird diese selbstverständliche Forderung auch noch vom hl. Jacobus ausdrücklich hervorgehoben und nachdrücklich betont, indem er schreibt: „Wer (in seinem Gebete) zweifelt, gleicht der Meereswelle, die vom Winde bewegt und herumgetrieben wird. Darum denke ein solcher Mensch nicht, dass er etwas von dem Herrn empfangen werde.“[1])

55. Diese einleitenden Bemerkungen führen uns zur Hauptfrage. Dieselbe lautet: Kann das, was oben über die Andacht oder über Aufmerksamkeit beim Gebete und über deren

[1]) Jacob. 1, 6. 7.

Nothwendigkeit gesagt wurde, auch auf das Vertrauen im Gebete und auf die Nothwendigkeit dieses Vertrauens übertragen werden? Mit anderen Worten: Genügt zur Wirksamkeit und namentlich zur unfehlbaren Wirksamkeit des Gebetes, sei es ganz allgemein oder wenigstens in den meisten Fällen, jener unterste Grad des Vertrauens, der dem Gebete wesentlich erscheint? Oder muss man vielmehr sagen: Wenn das Gebet unfehlbare Erhörung finden soll, so muss es in allen oder doch in den meisten Fällen einen hohen Grad von Vertrauen, ja vielleicht ein ganz außerordentliches Vertrauen in sich schließen.

56. Wir glauben diese wichtige Frage auf folgende Weise beantworten zu sollen. 1) Um von Gott ganz außerordentliche Gnadenerweise, wie Wunder oder andere dem Wunder nahezu ebenbürtige Gnaden, zu erbitten, ist auf Seite des Betenden ein ganz besonderes und außerordentliches, ja ein heldenmüthiges Vertrauen nothwendig. 2) Ob aber zur Erlangung und insbesondere zur unfehlbaren Erlangung solcher Gnaden, die den Bereich des Gewöhnlichen nicht übersteigen oder ihrer Natur nach zur Erreichung des eigenen Seelenheiles in mehr oder weniger strengem Sinne nothwendig sind, beim Gebete ein besonderes Maß von Vertrauen erforderlich sei, läfst sich nicht leicht endgiltig entscheiden. — Der erste Theil dieser zweitheiligen Behauptung scheint sich aus der Natur der Sache von selbst zu ergeben. Zudem findet er in mehreren Stellen der heiligen Schrift, die oben nachgelesen werden mögen, seine endgiltige Bestätigung.[1]) So bleibt uns noch die Aufgabe, den zweiten Theil der gegebenen Lösung nach beiden Seiten hin entsprechend zu beleuchten.

57. Für die strengere oder ungünstigere Ansicht kann Folgendes geltend gemacht werden. Der hl. Jacobus fordert an jener Stelle, die in unserer Frage vor allem zu beachten

[1]) Vgl. namentlich Matth. 15, 28; 17, 19; Marc. 9, 22.

bleibt, offenbar nicht ein beliebiges und ganz gewöhnliches, sondern vielmehr ein recht festes und unerschütterliches Vertrauen. Dabei redet er in jener Stelle ganz allgemein, d. h., er hat dort nicht bloß außerordentliche Gnadenerweise, sondern überhaupt alles im Auge, um was der Mensch gegebenenfalls zu bitten pflegt. — Des weiteren haben die ausdrücklichen und so bestimmt lautenden Verheißungen, die von Gott und namentlich von Christus dem Gebete gemacht wurden, offenbar unter anderem, ja wohl fast an erster Stelle den Zweck, beim Betenden ein recht starkes Vertrauen und eine sichere Hoffnung auf Erhörung wachzurufen. Wer somit in seinem Gebete eines festen Vertrauens und einer zuversichtlichen Hoffnung auf Erhörung entbehrt, der betet allem Anscheine nach nicht in dem Geiste und in der Verfassung, wie er nach den Absichten Gottes beten sollte. Er wird demnach nicht die göttlichen Verheißungen für sich in Anspruch nehmen können.

58. Hingegen liegt zugunsten der milderen und vortheilhafteren Ansicht ein ähnliches Beweisverfahren nahe, wie es oben, als wir von der Nothwendigkeit der Andacht redeten, zugunsten der vortheilhafteren Lehre angewendet wurde. Die göttlichen Verheißungen, die in unserer ganzen Untersuchung als grundlegend angesehen werden müssen, lauten nämlich ganz allgemein. Allem Anscheine nach gelten sie dem Gebete als solchem und nicht bloß jenem Gebete, das in was immer für einer Richtung einen besonderen Grad von Vollkommenheit erreicht hat. Somit ist man nicht berechtigt, für die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes einen sehr hohen oder auch nur überhaupt einen besonderen Grad des Vertrauens zu fordern.

59. Es ist unseres Erachtens schwer zu entscheiden, ob die Gründe für die erste Ansicht oder die Gründe für die zweite Ansicht mehr Gewicht besitzen. Vielleicht treffen wir das Richtige, wenn wir sagen: Um jene Gnaden,

die zur Erreichung des ewigen Heiles, menschlich gesprochen, nothwendig erscheinen, unfehlbar zu erbitten, genügt beim Gebete, die übrigen Bedingungen vorausgesetzt, an und für sich der niedrigste Grad des dem wahren Gebete wesentlichen Vertrauens. Wer aber durch sein Gebet reichlichere Gnaden und namentlich Gnaden höherer Art erlangen und insbesondere mit voller Sicherheit erlangen will, der muss in seinem Gebete auch ein entsprechend höheres Vertrauen zeigen. Dieser ganze Satz muss schon aus inneren Gründen jedem, der die Sache aufmerksam prüft, sehr annehmbar erscheinen. Er scheint sich überdies aus einem mehr äußerlichen Grunde gar sehr zu empfehlen. Es bietet uns nämlich die in obigem Satze niedergelegte Anschauung das geeignetste Mittel zur Lösung der großen Schwierigkeit, die sich aus der alltäglichen Erfahrung gegen die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes mächtig geltend macht. Jedermann kann sehen, wie Menschen aller Art um bestimmte Dinge, um Gnaden der verschiedensten Art zu Gott beten und dabei in dem von ihnen in Aussicht genommenen Sinne Jahre und Jahre hindurch keine Erhörung finden. Zur vollen Lösung dieser Schwierigkeit müssen, wie wir später sehen werden, verschiedene Momente herbeigezogen werden. Aber die ganze Lösung muss schließlich auf die Alternative hinauskommen: Entweder ist das Begehrte für den Betenden nicht wahrhaft gut und nützlich oder es fehlt dem Gebete an den erforderlichen Eigenschaften. Was aber den letzten Punkt, d. h. die Mängel des Gebetes betrifft, so ist es eben der Mangel an Vertrauen, der zur Beseitigung der obwaltenden Schwierigkeit am leichtesten herangezogen werden kann.

c) Die Forderung, im Namen Jesu zu beten.

60. Eine weitere Eigenschaft des Gebetes oder eine weitere Vorbedingung zur unfehlbaren Wirksamkeit des Ge-

betes liegt nach der gewöhnlichen Annahme darin, dass man im Namen Jesu bete. Wie wir als bekannt voraussetzen, thut der Heiland in seiner Abschiedsrede beim letzten Abendmahle dieser Bedingung ausdrücklich Erwähnung.[1]) Bezüglich dieser Bedingung ist naturgemäß eine zweifache Frage zu erörtern. Erstlich nämlich muss genau festgestellt werden, was es heiße, im Namen Jesu zu beten. Darauf folgt dann die weitere Frage: Inwieweit kann und muss diese Forderung als eine unumgängliche Bedingung für die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes angesehen werden? Gehen wir zunächst auf die erste von diesen beiden Fragen ein.

61. Der Ausdruck: „Im Namen Jesu beten" kann einen mehrfachen Gedanken in sich schließen; er wird auch thatsächlich von den Schrifterklärern mehr oder weniger verschieden ausgelegt. 1) Nach dem hl. Augustin wollte der Heiland durch diesen Ausdruck ausschließlich oder wenigstens ganz vorzüglich seinen Jüngern die Weisung geben, niemals im Gebete etwas zu begehren, was dem menschlichen Seelenheile widerstrebt, sondern vielmehr immer und allzeit nur um solche Dinge zu bitten, die in irgend einer Weise für das Seelenheil förderlich sind oder wenigstens förderlich werden können.[2]) 2) „Im Namen Jesu beten" kann sodann oder könnte wenigstens auch soviel heißen, als nach der Anleitung Christi beten, was namentlich dann geschieht, wenn man sich der von ihm verfassten Gebetsformel, d. i. des Vaterunser bedient. 3) Ferner kann in unserem Ausdrucke die Weisung liegen: Bittet im Hinblicke auf die Verdienste Christi, die ein gewisses Recht auf die in Aussicht genommenen Gnaden begründen; bittet überdies, gestützt auf die von Christus gegebenen Verheißungen. 4) Endlich kann man in unseren Ausdruck auch die Forderung hineinlegen, beim Beten ausdrücklich den Namen Jesu Christi zu nennen und anzurufen, wie die Kirche es zu thun pflegt, indem sie alle ihre

[1]) Vgl. oben n. 9. — [2]) Vgl. August. In Joann. tract. 73.

Gebete mit den Worten schließt: Durch unseren Herrn Jesus Christus.[1])

62. Nun kommen wir zur Frage: Inwieweit kann und muſs die Forderung, im Namen Jesu zu beten, als eine unumgängliche Bedingung für die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes angesehen werden? Darüber Folgendes. Daſs der im ersten Punkte der gegebenen Gesammterklärung ausgesprochene Gedanke eine unumgängliche Bedingung für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes enthält, wurde schon oben des weiteren auseinandergesetzt.[2]) Unten werden wir Gelegenheit finden, diesen wichtigen Punkt noch genauer zu bestimmen und noch allseitiger zu beleuchten. — Das zweite von den vier aufgeführten Momenten oder der Gedanke des zweiten Punktes der Gesammterklärung fällt im Grunde, was gegenwärtige Untersuchung betrifft, auf den Gedanken des ersten Punktes zurück. Man kann nämlich mit vollem Rechte behaupten: Im Vaterunser hat uns der Heiland einerseits nur um solche Güter beten gelehrt, die uns auf irgendeine Weise zum ewigen Heile gereichen können, und andererseits

[1]) Im neuen Kirchenlexikon (V., Sp. 144) wird unser Ausdruck also erläutert: „Wir sollen nach seiner (d. i. Christi) ausdrücklichen Weisung unser Gebet Gott darbringen in seinem Namen, d. h. mit Berufung auf Jesus und im festen Vertrauen, durch ihn und um seinetwillen, wie er es bei dieser Weisung zugleich verheißen, erhört zu werden. Weiterhin aber heißt: ‚im Namen Jesu beten' überhaupt beten nach seiner Anleitung und seinem Beispiele, in seiner Gnade und in seinem Geiste, so daſs unser Gebet wie in einem Nach- und Abbilde Christi Gebet darstellt und darum auch wie das Gebet Christi, seines Sohnes, von Gott aufgenommen wird." — Warum wir mehrere Nebenmomente, die hier erwähnt werden, wie das Vertrauen, die Mitwirkung der Gnade, den Hinblick auf Christi Beispiel u. dgl., in unserer Erklärung übergangen haben, wird der sinnige Leser selbst leicht errathen.

[2]) Vgl. oben n. 24 ff. — Maldonat (zu Johan. 14, 19) findet die Erklärung Augustins gezwungen. Außer dieser scheint Maldonat keine andere Erklärung des fraglichen Ausdruckes zu kennen als jene, die wir im vierten Punkte gekennzeichnet haben.

wird sich kein Gut, das uns irgendwie zum wahren Heile gereicht, finden lassen, das nicht unter der einen oder anderen Bitte dieses herrlichen Gebetes untergebracht werden könnte.

63. Ueber den dritten Punkt der vorliegenden Gesammterklärung ist Folgendes zu sagen: Die Forderung, im Hinblicke auf die Verdienste Christi und im Vertrauen auf die Verheißungen Christi zu beten, kann in einem strengeren und in einem weiteren Sinne verstanden werden. Ersteres ist der Fall, wenn man beim Gebete eine ausdrückliche Berufung auf die Verdienste und auf die Verheißungen unseres Erlösers verlangt; letzteres, wenn man sich mit jeder beliebigen Beziehung auf Christus und auf seine Verdienste, wie dieselbe in der gläubigen Gesinnung des Betenden ja immer und allzeit schweigend eingeschlossen ist, zufrieden gibt. Im letzteren Sinne aufgefasst kann die Nothwendigkeit dieser Bedingung keinem Zweifel unterliegen, da uns ja alle Gnaden durch die Verdienste Christi zufließen und unser Gebet ganz vorzüglich auf Grund der göttlichen Verheißungen wirksam ist. Aber so verstanden, verdient diese Forderung in unserer gegenwärtigen Untersuchung keine besondere Beachtung, da dieselbe ja dem gläubigen Gebete nie und nimmer fehlen kann. — Anders verhält sich die Sache, wenn die fragliche Forderung im strengeren Sinne genommen wird. Ohne Zweifel ist der ausdrückliche Gedanke an die göttlichen Verheißungen und die ausdrückliche Berufung auf dieselben geeignet, die Hoffnung des Betenden zu beleben und sein Vertrauen zu stärken und in diesem Sinne, nach dem oben aufgestellten Grundsatze, die Kraft des Gebetes zu steigern. Das gleiche gilt auch von dem Gedanken an die Verdienste Christi und von der ausdrücklichen Berufung auf dieselben. Denn da uns der Heiland durch sein Leiden und Sterben alle nöthigen Mittel, ja sogar überreiche Gnaden zur Erreichung unseres ewigen Heiles verdient hat, und da die Verdienste des Erlösers in gewissem Sinne unsere eigenen Verdienste sind, so

dürfen wir die gewünschten Gnaden nicht bloß von Gottes Güte und Freigebigkeit wie immer erwarten, sondern wir können sie sogar im gewissen Sinne von der Gerechtigkeit Gottes fordern. Auf der anderen Seite aber halten wir die Behauptung, der Christ könne, ohne ausdrücklich an die Verdienste Christi und an die dem Gebete gemachten Verheißungen zu denken, überhaupt nicht recht und wirksam beten, für eine offenbare Uebertreibung. Aus der Natur der Sache ergibt sich eine derartige Forderung gewiss nicht. Eine positive Anordnung Gottes, dass nur ein Gebet mit ausdrücklicher Berufung auf die Verdienste und auf die Verheißungen Christi auf unfehlbare Erhörung Anspruch machen könne, lässt sich unseres Erachtens ebenfalls nicht nachweisen. Die Aufforderung Christi an die Apostel, in seinem Namen zu beten, reicht zu diesem Zwecke schon deshalb nicht aus, weil der besprochene Ausdruck, wie wir gesehen haben, gar verschiedene Ausdeutungen zulässt. Auf letztbezeichnete Weise im Namen Jesu zu beten, kann also nicht als nothwendige Bedingung für die unfehlbare Wirkung des Gebetes angesehen werden.

64. Aehnlich urtheilen wir über den Inhalt des letzten Punktes der oben vorgelegten Erklärung, d. h. über die Nothwendigkeit, im Gebete den Namen Jesus oder den Namen Christi ausdrücklich anzurufen. Eine virtuelle oder, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, eine schweigende Anrufung dieses Namens, d. i. eine schweigende Berufung auf die Verdienste des Welterlösers ist allerdings in jedem Gebete, das aus einer wahrhaft gläubigen Gesinnung stammt, wesentlich eingeschlossen. Aber eben deshalb wäre eine solche Forderung hier nicht eigens zu betonen. Wie man aber die ausdrückliche Anrufung des Namens Jesus als für das Bittgebet oder wenigstens für die unfehlbare Wirksamkeit desselben ganz unerlässlich erweisen könnte, bleibt uns unerfindlich. Aus den Worten Christi, womit er die Apostel anleitet, in seinem Namen zu beten, kann diese Nothwendigkeit, soweit man sie

in diesem Sinne auffasst, nicht erwiesen werden. Dazu kommt noch ein bedeutsamer Gegengrund positiver Art. Christus der Herr hat seine Apostel und in ihnen seine Gläubigen, wie wir wissen, mit eigenem Munde beten gelehrt; er hat ihnen die Worte, die sie beim Gebete gebrauchen sollen, Silbe für Silbe in den Mund gelegt. Er hat gerade mit diesem Gebete, d. h. mit dem Vaterunser, das bei näherer Prüfung alle Anliegen des Menschen in sich schließt, die entschiedensten und weitgehendsten Verheißungen verbunden. Dabei enthält das Vaterunser keine ausdrückliche Anrufung des Namens Jesus. Zur Bestätigung dessen, was über den früheren Punkt gesagt wurde, können wir beifügen: Das Vaterunser thut auch der Verdienste Christi und seiner Verheißungen keine ausdrückliche Erwähnung. Dieser Thatbestand gibt uns gewiss einen deutlichen Wink, wie wir die spätere Aufforderung des Heilandes, in seinem Namen zu beten, nicht verstehen müssen. — Will man trotzdem behaupten: Wenn der Heiland beim letzten Abendmahle die Apostel und in den Aposteln seine Gläubigen anwies, in seinem Namen zu beten, so meinte er damit die ausdrückliche Anrufung seines Namens, d. i. des Namens Jesus oder des Namens Christus und die ausdrückliche Berufung auf seine Verdienste und auf seine Verheißungen — dann wird man, alles erwogen, doch wenigstens von der weiteren Behauptung abstehen müssen, als hätte der Heiland hiemit eine unumgänglich nothwendige Bedingung für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes aufgestellt und alle früheren Verheißungen in diesem Sinne beschränken wollen. Das höchste, was man diesbezüglich mit einigem Grunde behaupten könnte, ist der Satz: Dem Gebete, das die ausdrückliche Anrufung des Namens Jesus und eine ausdrückliche Berufung auf die Verdienste Christi enthält, hat der Heiland in einem der feierlichsten Augenblicke seines Erdenlebens nochmals mit ganz besonderem Nachdrucke unfehlbare Erhörung zugesichert.

d) Die Ausdauer oder Beharrlichkeit.

65. Eine andere wichtige Eigenschaft des Gebetes und zugleich wohl auch eine theilweise Vorbedingung seiner Wirksamkeit ist die Ausdauer oder die Beharrlichkeit im Beten. Diesbezüglich soll zunächst daran erinnert sein, dass uns besagte Ausdauer oder Beharrlichkeit zu wiederholtenmalen in der heiligen Schrift mit Nachdruck eingeschärft erscheint. Um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, überlassen wir es dem Leser, die oben angeführten Schriftstellen unter dieser Rücksicht noch einmal aufmerksam zu durchgehen.[1] Nur auf eines wollen wir im Vorbeigehen aufmerksam machen. Auch das Vaterunser enthält einen sehr eindringlichen Wink zur Beständigkeit im Gebete. Denn wie aus der ganzen Anlage dieses Gebetes und namentlich aus dem Wortlaute der vierten Bitte unverkennbar hervorgeht, soll der gläubige Christ dasselbe nach dem Wunsche seines Herrn und Meisters recht oft sprechen und sozusagen Tag für Tag wiederholen.

66. Aber auch hier haben wir uns, unserem Zwecke gemäß, eigentlich nur mit der Frage zu beschäftigen: In welchem Sinne bildet die Beharrlichkeit und die Ausdauer im Gebete eine unumgängliche Vorbedingung für die Wirksamkeit und namentlich für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes? Um diese Frage mehr aufzuklären, müssen vor allem unter den Gütern oder Anliegen, die Gegenstand des Bittgebetes zu sein pflegen, drei Classen unterschieden werden. Zur ersten Classe gehören jene Fälle, wo der Mensch entweder geradezu für den gegenwärtigen Augenblick oder doch für einen ganz bestimmten und schon sehr nahe gerückten Zeitpunkt Hilfe von oben braucht und dieselbe durch das Gebet zu erlangen sucht. Dergleichen Anliegen wären: Die Erlangung des nothwendigen und wirksamen Gnadenbeistandes zur Ueberwindung einer bereits bestehenden und schnell vorübergehenden Versuchung

[1] Die vorzüglichsten Stellen über die Beharrlichkeit im Gebete sind Luc. 5, 5—8; 18, 1 ff.

oder die Bekehrung eines bestimmten Sünders, der bereits dem Tode ganz nahe ist. Fürs zweite gibt es so manche Güter und Gnadenerweise, die ihrer Natur nach entweder von dem Geber alles Guten sofort gewährt oder auch auf längere Zeit verschoben werden können. Dahin gehört die Beseitigung körperlicher Uebel oder anhaltender und lästiger Versuchungen oder die Bekehrung eines bestimmten Menschen, der sich für den Augenblick im besten Gesundheitszustande befindet. Endlich gibt es auch solche Güter und Anliegen, die in ihrer eigentlichen Form erst nach langer Zeit, ja vielleicht gar erst am Ende des Lebens oder im Jenseits gewährt werden können. Die wichtigste Gnade dieser Classe ist die Gnade der endlichen Beharrlichkeit. Ein anderes Beispiel dieser Art wäre für einen Knaben die Erlangung der Priesterwürde oder die Berufung zum Ordensstande.

67. Diese Unterscheidungen vorausgesetzt, beantworten wir die obschwebende Frage, wie folgt: 1) Soweit unser Gebet Güter der ersten Art, d. i. Gnadenerweise, die alsogleich nothwendig erscheinen, in Aussicht nimmt, kann eine eigentliche Beharrlichkeit oder eine längere Ausdauer im Gebete nicht als unumgängliche Vorbedingung für dessen unfehlbare Wirksamkeit angesehen werden. — Dieser Satz bedarf nach dem Gesagten eigentlich keines Beweises. Hier sind wir nämlich offenbar auf die Wahl angewiesen: Entweder kann der Mensch derlei Dinge sich überhaupt nicht unfehlbar erbitten, oder es muss dazu auch ein vorübergehendes Gebet ausreichen, wenn dasselbe nur im übrigen die richtigen Eigenschaften besitzt. Sich für das erste Glied dieser Alternative zu entscheiden, verbieten uns die oben vorgebrachten Beweisgründe. Somit müssen wir beim zweiten Gliede, das sich mit dem aufgestellten Satze deckt, stehen bleiben. — Zur weiteren Erklärung fügen wir Folgendes bei: Durch genaues Nachsehen kann man oft auch bei Anliegen, die auf den ersten Blick in diese Classe zu gehören

scheinen, mehrere Stufen oder mehrere Theilmomente unterscheiden. Nehmen wir z. B. an, zur Zeit einer Christenverfolgung wird ein Gläubiger von den Feinden ergriffen, um zum Abfalle bewogen oder dem Tode überantwortet zu werden. Falls sich nun der Ergriffene vor dem Tode stark entsetzt, wird jedermann sofort auf den Gedanken verfallen: Das ist eine Versuchung, in der augenblickliche Hilfe noththut. Allein in Wirklichkeit wickelt sich die Sache doch in der Regel nicht so augenblicklich ab. Vielleicht genügt es vorläufig, wenn der Ergriffene, ohne seinen Glauben zu verleugnen, sich ruhig in Fesseln legen läßt. Somit wird er auch, dem aufgestellten Grundsatze zufolge, zu diesem nächstgelegenen Schritte, falls er vertrauensvoll zum Gebete die Zuflucht nimmt, die nöthige Gnade sofort unfehlbar erlangen können. Wenn sich dann der Knoten stufenweise immer enger und enger zusammenzieht, so kann der Gefährdete sein Gebet um weiteren Gnadenbeistand stufenweise wiederholen, und er wird, wenn er anders in gehöriger Weise betet, auf eine stufenweise Erhörung im voraus mit voller Sicherheit rechnen dürfen.

68. 2) Wo es sich um Güter und Gnaden der zweiten und der dritten Classe handelt, wagen wir die obschwebende Frage nicht endgiltig zu entscheiden. Denn einerseits muss zugestanden werden, dass für diese Fälle die Forderung einer entsprechenden Beharrlichkeit oder längeren Ausdauer im Gebete weder eine Sache der Unmöglichkeit ist, noch eine auffallende Uebertreibung in sich schließt. Ja, die fragliche Forderung scheint sogar dem Wesen unseres Verhältnisses zu Gott ganz zu entsprechen. Am allerwenigsten sind wir in der Lage, diese Forderung durch positive Gründe unwidersprechlich als unberechtigt zurückzuweisen. Aber ebenso schwer ist es auf der anderen Seite, zugunsten dieser Forderung Gründe, die jeden Zweifel ausschließen, ins Feld zu führen. Ja, die unbeschränkten Ausdrücke, deren sich die göttlichen Verheißungen zugunsten der Wirksamkeit des Gebetes im all-

gemeinen bedienen, scheinen diese Forderung eher auszuschließen. Soviel für jetzt. Es wird sich später Gelegenheit bieten, auf diesen Punkt noch einmal etwas sorgfältiger einzugehen.[1])

e) Die Ergebenheit in den Willen Gottes.

69. Endlich nennen manche theologische und ascetische Schriftsteller unter den erforderlichen Eigenschaften des Gebetes auch die Ergebenheit in den Willen Gottes (resignatio). Was man unter dieser Ergebenheit im allgemeinen und insbesondere auch beim Gebete zu verstehen habe, bedarf wohl keiner Erklärung. Ebenso selbstverständlich ist es, dass besagte Ergebung innerhalb der richtigen Grenzen als eine nothwendige Eigenschaft des Gebetes angesehen werden muss. Allein nicht so leicht ist es, in dieser Angelegenheit die richtigen Grenzen anzugeben. Um über diesen wichtigen Lehrpunkt die nöthige Klarheit zu verbreiten, müssen wir vor allem rücksichtlich der fraglichen Ergebung verschiedene Abstufungen unterscheiden. Den höchsten Grad der Ergebung in den Willen Gottes würde der besitzen, der zwar betet, aber die Entscheidung, ob sein Gebet irgendwie Berücksichtigung finden soll oder nicht, ganz und gar der freien Willkür Gottes überläßst. Es wäre ganz unrichtig zu behaupten, dass eine derartige Ergebung in Gottes Willen zu einem guten und wirksamen Gebete unumgänglich nothwendig sei. Ja, eine derartige Ergebung, in aller Strenge durchgeführt, würde sogar das Wesen des eigentlichen Bittgebetes zerstören. Suchen wir dies klar zu machen. Indem uns Gott unzähligemale zum Bittgebete auffordert, gibt er aufs deutlichste zu verstehen:

[1]) Die Ausdauer oder Beharrlichkeit im Gebete kann unter der Voraussetzung, dass sie mit besonderer Andacht und mit großem Vertrauen verbunden ist, mitunter den Charakter einer heiligen Ungestümheit annehmen. Weil besagte Ungestümheit im Gebete schließlich mit den höheren Graden der bisher besprochenen Eigenschaften zusammenfällt, so ist es nicht nöthig, über diese Eigenschaft noch eigens zu handeln.

Ich bin bereit, den Menschen gar verschiedene Gnaden zu verleihen; aber es soll dies nur geschehen, wenn der Mensch um dieselben bittet. Es kann also dem Allerhöchsten nicht unwillkommen sein, wenn der Mensch mit gewissen demüthigen Forderungen an Gott herantritt und dabei von Herzen wünscht, der Allgütige möge sie erfüllen. Ja, wer mit der oben beschriebenen Ergebung in Gottes Willen zu Gott hintritt und in dieser Gesinnung unentwegt vor Gott weilt, von dem kann man nicht sagen, dass er von Gott in Wahrheit etwas begehre oder verlange. Wie soll man aber dann sagen, er sei im Bittgebete begriffen? Daher wurde die Lehre des Michael Molinos, wornach eine derartige Gesinnung als der höchste Grad christlicher Vollkommenheit hingestellt wird, vom heiligen Stuhle entschieden verurtheilt. [1])

70. Um den bisher abgewiesenen Gedanken wenigstens in einer abgeschwächten Form festzuhalten, könnte man die Behauptung aufstellen: Jedenfalls muss unser Wunsch und unser Verlangen, durch das Gebet von Gott etwas zu erlangen, immer und allzeit nur ein bedingter Wunsch und ein bedingtes Verlangen sein. Allein auch diese Forderung ist

[1]) Unter den von Innocenz XI. verurtheilten Sätzen finden sich auch folgende, die sich unmittelbar auf unsere Frage beziehen. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctatis, nec propriae salutis, cujus spem expurgare debet. (Prop. 12.) — Resignato Deo libero arbitrio eidem Deo relinquenda est cogitatio et cura de omni re nostra et relinquere, ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem. (Prop. 13.) — Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur et non, nostra divinae: et illud Evangelii: Petite et accipietis, non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem: imo hujusmodi animae eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere. (Prop. 14.)

keineswegs ihrer vollen Ausdehnung nach richtig. Sie stützt sich nämlich nothwendig auf den Gedanken: Es kann vorkommen, dass Gott das Gebet des Menschen, selbst wenn es auf ganz gewöhnliche Gnaden hinzielt, aus verborgenen Gründen um jeden Preis vollständig unerhört lassen will. Dieser Gedanke ist aber schon an und für sich für Gottes Güte, um uns milde auszudrücken, wenig geziemend. Dazu kommt noch der entscheidende Umstand, dass sich dieser Gedanke mit den göttlichen Verheißungen, die oben vorgeführt wurden, in keiner Weise vereinbaren läſst.

71. Einen etwas niedrigen, aber immerhin noch einen sehr hohen Grad von Ergebung in Gottes Willen zeigt derjenige, der seinem Gebete zwar mit mehr oder weniger Entschiedenheit im allgemeinen einen gewissen Erfolg verspricht, aber dabei die Wahl des Gutes, das die Frucht des Gebetes bilden soll, vollkommen dem Willen Gottes anheimstellt. Dieser Grad der Ergebung tritt dem Wesen des Bittgebetes nicht unversöhnlich entgegen. Wir setzen bei: Eine derartige Ergebung in den Willen Gottes gehört für den Menschen gewiss nicht in den Bereich des Unmöglichen; dieselbe kann auch, innerhalb gewisser Grenzen, ganz tadellos, ja in hohem Grade löblich sein. Aber die Behauptung, eine derartige Ergebung in den Willen Gottes sei für den Menschen und namentlich für den Beter förmlich geboten oder wenigstens für alle Fälle und nach allen Seiten hin anzurathen, können wir nicht als richtig gelten lassen.

72. Es ist nicht schwer, unser diesbezügliches Urtheil stichhaltig zu begründen. Der Grundgedanke, der in einer solchen Ergebung wesentlich eingeschlossen ist, führt nämlich nothwendig zum Schlusse: Es ist für den Menschen unerlaubt oder schließt wenigstens eine Art von Unvollkommenheit in sich, im Gebete ganz bestimmte Gnaden be-

liebiger Art von Gott zu verlangen. Die größte Vollkommenheit des Menschen bei seinem Gebete besteht somit darin, für alle Fälle und nach allen Seiten hin bei einer vollkommen unbestimmt gehaltenen Bitte stehen zu bleiben. Dies ist aber eine Folgerung, die sich mit der Lehre vom Gebete und mit der Anleitung zu beten, wie sie uns in der heiligen Schrift entgegentritt, keineswegs vereinbaren läſst. Der Heiland versichert, wie wir gehört haben, unter anderem: „Was ihr immer den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben.“ Sollen mit diesen Worten nicht auch ganz bestimmte und besondere Anliegen gemeint sein? Ebenso enthält das Vaterunser, das uns der Heiland selbst in den Mund legt, Bitten, die auf bestimmte Punkte und auf bestimmte Anliegen sich beziehen. Der Apostel Jacobus ermahnt uns unter anderem, für einander zu beten, damit wir das ewige Heil erlangen. Endlich begegnen uns in der heiligen Schrift unzählige Beispiele, wo die verschiedensten und dabei oft die frömmsten und heiligsten Personen um ganz bestimmte Güter und Gnaden zu Gott gerufen und in ihrem Gebete die erwünschte Erhörung gefunden haben.[1])

73. Hier wird man uns vielleicht wieder die Gegenbemerkung vorhalten: Sei es, daſs wir um bestimmte Gnaden bitten dürfen und je nach Umständen auch bitten sollen, wenigstens muſs in einem solchen Falle unsere Bitte immer eine bloß bedingte sein. Die Bitte um eine bestimmte Gnade muſs nämlich, um erlaubt und vernünftig zu sein, nothwendig eine zweifache Bedingung in sich schließen, nämlich erstens, „soferne die gewünschte Sache mir nicht schädlich, sondern vielmehr wahrhaft nützlich ist“, und zweitens, „woferne dieselbe nicht mit dem absoluten Willen Gottes in unausgleichlichem Widerspruche steht“. Somit muſs der Betende, wenn

[1]) Auch in dieser bestimmteren Fassung findet unsere Lehre in der oben (n. 69) erwähnten Verurtheilung der Grundsätze des Molinos eine offene Bestätigung.

er um eine bestimmte Gnade bittet, immer und für jeden Fall auf die Erfolglosigkeit seines Gebetes gefasst sein. — Diese Gegenbemerkung enthält unleugbar zwei wahre Gedanken. Der erste von diesen zwei Gedanken sagt uns: Es gibt gewisse Dinge, die entweder überhaupt oder doch in der jetzigen Weltordnung dem absoluten Willen Gottes widerstreiten, die somit durch kein Gebet erreicht werden können. Dieser Gedanke wurde schon oben [1]) des weiteren ausgeführt. Der zweite Gedanke liegt in dem Satze: Ueber den Wert der Dinge und namentlich über die Frage, ob und inwieweit etwas die Ehre Gottes und das Heil der Seelen fördere oder gefährde, kann sich der Mensch gar leicht täuschen; daher muss er, wenn er vernünftig handeln will, die Entscheidung darüber in den meisten Fällen Gott und seiner liebevollen Vorsehung überlassen — eine Wahrheit, die keiner weiteren Ausführung bedarf. Aber mit diesen zwei Gedanken ist die angeregte Frage noch nicht allseitig entschieden. Es kann mehr oder weniger bestimmte Einzelgüter oder Einzelgnaden geben, von denen der Mensch mit voller Bestimmtheit zu erkennen vermag, dass sie zu seinem Seelenheile gereichen; ja es gibt deren in Wirklichkeit. Wir nennen nur einige: die Gnade der endlichen Beharrlichkeit; die Gnade der Bekehrung für einen bestimmten Sünder; die wirksame Gnade, eine bestimmte Versuchung zu überwinden; die Gnade, in einer bestimmten Tugend Fortschritte zu machen. Man entgegnet vielleicht: Wer weiß, ob derartige Gnaden nicht zu jenen Dingen gehören, die dem absoluten Willen Gottes ein- für allemale widersprechen? Allein mit Unrecht; denn der Kreis, den wir diesbezüglich oben gezogen haben, ist bei weitem nicht so enge. Warum soll also der Mensch nicht um gewisse Gnaden mit aller Entschiedenheit und ganz unbedingt beten dürfen? [2])

---

[1]) n. 29 ff.

[2]) Im Kirchenlexikon (a. a. O. Sp. 135) heißt es unter anderem: „Absolut dürfen, ja sollen wir bitten um die ewige Seligkeit und das

74. Den nächstfolgenden Grad von Ergebung in Gottes Willen haben wir, wenn der Betende, soferne er um bestimmte Dinge bittet, wenigstens in der Regel, sei es ausdrücklich oder schweigend, die Bedingung beisetzt: „vorausgesetzt, dass die gewünschte Sache zu Gottes Ehre gereicht und das eigene Seelenheil fördert." Noch etwas weiter geht die Ergebung, wenn der Betende zugleich ausdrücklich beisetzt: „Die näheren Umstände der Erhörung und namentlich der Zeitpunkt, wann mich Gott erhören will, sollen ebenfalls dem Erachten Gottes überlassen bleiben. Diese Art von Ergebung in den Willen Gottes ist beim Betenden jedenfalls sehr lobenswert; ja sie kann bis zu einem gewissen Grade sogar als nothwendig bezeichnet werden. Denn in Angelegenheiten von zweifelhafter Natur, wie es deren für den Betenden sehr viele gibt, vollkommen unbedingt und namentlich vollständig unabhängig von der Frage, ob das Begehrte wirklich zur Ehre Gottes und zum eigenen Seelenheile gereichen werde, Erhörung verlangen, ist der sittlichen Ordnung nicht ganz entsprechend. Ein solches Gebet kann somit dem Allheiligen nicht vollkommen gefallen. — Indessen darf auch der letztbeschriebene Grad von Ergebung nicht für alle Fälle und ohne jede mögliche Beschränkung für durchaus geboten erklärt werden. Nehmen wir, um dies begreiflich zu machen, an, es richte jemand an Gott die Bitte, er möge ihm in einer ganz bestimmten Angelegenheit und zugleich für einen ganz bestimmten Zeitpunkt und

zum Heile Erforderliche. Aber auch um Ertheilung der Gnade in abundantia, um die Gaben des heiligen Geistes und die höheren Stufen des Gebetslebens dürfen wir bedingungsweise bitten, weil in den göttlichen Gnaden, als welche die Seelen heiligen und vervollkommnen, für diese keinerlei Gefahr, auch nicht die des geistlichen Stolzes, liegt und, wie Suarez bemerkt (De orat. l. c. c. 20. n. 5.), das Gebet um vollkommene Tugend eben Gebet ist um solide, in der Demuth begründete Tugend."

in einer ganz bestimmten Form Hilfe angedeihen lassen, und er thue es mit dem ausdrücklichen Beisatze, Gott möge in seiner unbeschränkten Macht und Güte zugleich dafür sorgen, dass dadurch das eigene Heil und die Ehre Gottes keinen Schaden leide, sondern vielmehr gefördert werde. Was ist nun von einem derartigen Gebete zu halten? Nach unserem Dafürhalten wird man ein solches Gebet und die Gesinnung, die ihm zugrunde liegt, für unvollkommen erklären und engherzig nennen können; aber etwas geradezu Ordnungswidriges und eigentlich Fehlerhaftes vermögen wir hierin nicht zu finden.

75. Ueber das Gebet, das mit der an letzter Stelle beschriebenen Ergebung in Gottes Willen verrichtet wird, oder, was auf das gleiche hinauskommt, über das bedingte Gebet fügen wir zwei Bemerkungen bei. Das bedingte Gebet zeigt bei näherer Betrachtung einen disjunctiven Charakter, d. h., wer bedingungsweise betet, der spricht, soferne er seiner Geistesstimmung sich vollkommen klar wird, zu Gott also: Erhöre mich, o Herr, in dieser bestimmten Angelegenheit, und zwar womöglich, für jenen bestimmten Zeitpunkt und auf die von mir gewünschte Weise; solltest du jedoch in deiner Allwissenheit voraussehen, dass eine derartige Erhörung deiner Ehre und meinem Seelenheile zum Nachtheile oder doch weniger förderlich wäre, so erhöre mich in einer anderen Weise, d. h., dann gib mir für das Gewünschte etwas Besseres oder verschiebe die Erhörung auf einen gelegeneren Zeitpunkt. Mag nun Gott das erstere oder das letztere gewähren, wenn er nur nicht beides abschlägt, so wird man nicht behaupten können, das fragliche Gebet sei unerhört geblieben. — Indessen ist es immerhin wahr, dass beim bedingten Gebete die erste und ursprüngliche Intention des Betenden auf den ersten Theil des soeben vorgelegten Disjunctivsatzes gerichtet ist, und es dürfte schwer halten, unwidersprechlich zu beweisen, dass die göttlichen Verheißungen, innerhalb der gehörigen Grenzen, nicht auch zugunsten dieser ersten und ursprünglichen Intention

des Betenden geltend gemacht werden können. Die Verheißungen lauten, wie wir wiederholt betont haben, ganz unbeschränkt und allgemein. Sie dürfen also ohne zwingende Gründe nicht auf das absolute Gebet beschränkt oder beim bedingten Gebete immer in dem Sinne verstanden werden, als ob sich Gott beim bedingten Gebete immer und allzeit die vollste Freiheit wahren wollte, an die Stelle der erstbegehrten Gnade eine anderweitige Gnade unterzustellen. Zwingende Gründe zu einer derartigen Beschränkung scheinen uns nicht vorzuliegen. Die ruhige Erwägung spricht vielmehr für die günstigere Ansicht. In der gegentheiligen Ansicht würden nämlich insbesondere bei den frömmsten und heiligsten Personen die göttlichen Verheißungen viel von ihrer Kraft und von ihrer naturgemäßen Tragweite verlieren, weil derlei Personen häufig nur bedingungsweise um bestimmte Gnaden bitten. Jedenfalls würde man bei letztgedachter Ansicht zur sonderbaren Folgerung hingedrängt: Je größer und allseitiger die Ergebung ist, womit der Mensch betet, desto zweifelhafter wird die Hoffnung, dass sein Gebet nach der zunächst in Aussicht genommenen Richtung die gewünschte Erhörung finden werde.

76. Aus allem, was bisher über die Ergebung in den Willen Gottes gesagt wurde, ergibt sich der Schluss: Der Forderung, dass der Mensch mit Ergebung in den Willen Gottes bete, kann rücksichtlich der Kraft und Wirksamkeit des Gebetes keine ausschlaggebende Bedeutung zuerkannt werden.

Vierter Punkt.

Ausgleichsversuch rücksichtlich der allgemeinen Erfahrung.

77. Um die bisherigen Untersuchungen zu vollenden, müssen wir den Einwurf berücksichtigen, der aus der alltäglichen Erfahrung gegen die unfehlbare Wirksamkeit des

Bittgebetes sich erhebt. Man kann dem Einwurfe diesen Ausdruck geben: Was immer die Quellen der Offenbarung über die Wirksamkeit des Bittgebetes sagen mögen, die tägliche Erfahrung zeigt, dass diese Wirksamkeit thatsächlich eine recht geringe ist, und dass namentlich von einer Unfehlbarkeit derselben, und wäre es auch nur in sehr beschränktem Maße, kaum die Rede sein kann. Oder kann man es nicht sozusagen alle Tage mit Augen sehen, wie nicht bloß Sünder und glaubensschwache Personen, sondern auch Gerechte, ja, selbst Persönlichkeiten von außergewöhnlicher Tugend und Heiligkeit, wie nicht bloß Einzelpersonen, sondern ganze Gemeinden oder Städte, ja, selbst die Gesammtkirche, mit ihrer Priesterschaft an der Spitze, oft mit Zuhilfenahme aller Verstärkungsmittel, bald in diesem, bald in jenem Anliegen sich bittend an Gott wenden? Und dennoch erfolgt die gewünschte Erhörung nicht.

78. Selbstverständlich können wir bei Prüfung dieses Einwurfes hier nicht aufs einzelne eingehen. Wir müssen uns vielmehr bescheiden, mehr im allgemeinen alle jene Gesichtspunkte anzugeben, welche die richtigen Wege zur Lösung dieser Schwierigkeit weisen. — Im allgemeinen kann man zur Aufklärung der vorliegenden Dunkelheit von zwei Richtungen her Licht beizubringen versuchen. Fürs erste nämlich könnte man es unternehmen, die Thatsache selbst zu beanstanden oder abzuschwächen, die dem ganzen Einwande zur Unterlage dient. Man kann mit anderen Worten fürs erste mit Ernst daran gehen zu untersuchen, ob denn unser Gebet wirklich so oft, als man gewöhnlich glaubt, einfachhin unerhört bleibt; ja, ob sich, alles richtig verstanden und erwogen, auch nur ein einziger Fall nachweisen lasse, wo das gläubige und vertrauensvolle Gebet gänzlich leer ausgegangen wäre. Fürs zweite kann und muss man zur Beseitigung des vorliegenden Einwandes möglichst begreiflich zu machen suchen, wie dem menschlichen Gebete in den Fällen, wo die erwünschte Erhörung nicht eintritt, die eine oder die andere von jenen Eigenschaften und Vor-

bedingungen mangelt, die zur unfehlbaren Wirksamkeit des Bittgebetes wesentlich erfordert sind, sei es, dass dieselben von den einschlägigen göttlichen Verheißungen eigens betont oder als mehr oder weniger selbstverständlich überall schweigend vorausgesetzt werden. Diesen zweiten Weg zur Hebung unserer Schwierigkeit hat der Apostel Jacobus angedeutet, wenn er sagt: „Ihr bittet und erlangt's nicht, weil ihr in der üblen Gesinnung bittet.“[1]) — So sehr es sich empfiehlt, diese zwei in sich ganz verschiedenen Gesichtspunkte in gegenwärtiger Untersuchung, um allseitige Klarheit zu erzielen, genau auseinanderzuhalten, so dürfen sie in Wirklichkeit dennoch keineswegs ganz oder auch nur theilweise von einander getrennt werden. Wie leicht zu begreifen ist, ergänzen sich nämlich diese zwei Gesichtspunkte in der Weise, dass weder der eine, noch der andere für sich allein eine vollständige Lösung der obwaltenden Schwierigkeit zu bieten vermag. Daher müssen wir im Folgenden beiden Punkten nahezu gleichmäßig unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Wir halten es für zuträglicher, mit dem zweiten Punkte zu beginnen.

79. Wer aufmerksam zusieht, wird nicht leugnen können, dass dem menschlichen Gebete gar häufig die eine oder die andere von jenen Bedingungen und Eigenschaften mangelt, die dem Gesagten zufolge vorhanden sein müssen, damit dem Gebete auf Grund der göttlichen Verheißungen eine unfehlbare Wirksamkeit zugeschrieben werden darf. Gar häufig ist das, was der Mensch durch sein Gebet zu erreichen strebt, schon nach dem ruhigen Ermessen des durch die Offenbarung erleuchteten Menschenverstandes für Gottes Ehre und für das Heil der Seelen nicht förderlich, sondern eher nachtheilhaft. Noch weit öfters muss dies nach dem ausschlaggebenden Urtheile des Allwissenden der Fall sein.

---

[1]) So Allioli in seiner Uebersetzung, an die wir uns durchaus halten zu sollen glaubten. Die lateinische Vulgata sagt: Petitis et non accipitis, eo quod male petatis, und der Urtext heißt im letzten Gliede unseres Satzes: διότι κακῶς αἰτεῖσθε. (Jacob. 4, 3.)

80. In Fällen, wo der Gegenstand des Gebetes als solcher keine Schwierigkeit entgegensetzt, mangelt es dem menschlichen Gebete sehr oft an der nöthigen Andacht oder an der nöthigen Ausdauer. Am allerhäufigsten aber fehlt das nöthige Vertrauen und die zuversichtliche Hoffnung wirklicher Erhörung — ein Mangel, der in einem allzuschwachen Glauben des Betenden an die göttlichen Verheißungen und in einer zu geringen Wertschätzung des Erlösungsverdienstes Christi seinen Grund hat. — Um die Tragweite dieses Mangels richtig zu ermessen, muss man sich an den Grundsatz erinnern, den wir oben bei Besprechung des zum Gebete erforderlichen Vertrauens aufgestellt haben.[1]) Der Grundsatz lautet: Das Vertrauen und die Stärke des Vertrauens muss der Größe und Beschaffenheit des fraglichen Anliegens angemessen sein. Diesem Grundsatze gemäß muss man sagen: Um in einem bestimmten Anliegen, das mit unserem eigenen Seelenheile oder mit dem einfachen Fortbestande der Kirche nicht in nothwendigem Zusammenhange steht, unfehlbar erhört zu werden, ist immer ein über das gewöhnliche Maß hinausgehendes Vertrauen erfordert. Ein noch stärkeres Vertrauen muss vorhanden sein, wenn wir durch unser Gebet außergewöhnliche Dinge oder Gnaden von ganz besonderem Werte erwirken wollen. — Zudem finden wir es der Natur der Dinge ganz entsprechend, wenn man zu dem Zwecke, um in öffentlichen Angelegenheiten bedeutsame Abhilfe zu erlangen, in der Regel gemeinsames und öffentliches Gebet und überdies noch in gewissem Sinne allgemeines oder gemeinsames Vertrauen fordert. Auf der anderen Seite aber kann es keinem aufmerksamen Beobachter entgehen, wie schwach und unvollkommen in der Regel das Vertrauen der Menschen bei ihrem Gebete ist. Dazu kommt noch der schädliche Nebenumstand, dass wir uns dieses Mangels in der Regel am allerwenigsten bewusst werden. Daher werden wir kaum irregehen, wenn

[1]) Vgl. n. 56. ff.

wir die Behauptung aufstellen: Der Uebelstand, dass unser Gebet nicht weit Größeres auswirkt, hat vorzüglich im Mangel an Vertrauen seinen Grund.

81. Nun wollen wir die vorliegende Schwierigkeit von der entgegengesetzten Seite genauer zu beleuchten suchen. Wir fragen also: Ist es wirklich richtig, dass unser Gebet so oft unerhört bleibt? Um von dieser Seite unserer Schwierigkeit die Spitze abzubrechen, stellen wir ihr allsogleich die Behauptung gegenüber: So oft unser Gebet, den oben gegebenen Erklärungen entsprechend, alle nöthigen Eigenschaften in annehmbarem Grade besitzt und die übrigen wesentlichen Vorbedingungen erfüllt, bleibt es nie ohne Wirkung, sondern findet vielmehr jedesmal in irgendeiner Weise entsprechende Erhörung. Dieser Satz scheint zwar sehr paradox zu klingen, aber ohne nebenherlaufende Missdeutung dürfte es niemandem gelingen, denselben umzustoßen. Um den aufgestellten Satz richtig zu verstehen, beachte man, dass derselbe in seinem zweiten Theile absichtlich ganz allgemein gehalten ist. Es soll dadurch dem Gedanken, dass Gott bei Erhörung unseres Gebetes gar oft für das unmittelbar verlangte Gut ein anderes, und zwar ein weit zuträglicheres Gut unterstellt, ein möglichst weiter Spielraum gelassen werden. Dies vorausgesetzt, erinnere man sich vor allem, dass sich gar viele und in der Regel gerade die kostbarsten Gnadenerweise Gottes der menschlichen Beobachtung entziehen; man erinnere sich des weiteren, dass die ganze Menschheit und wohl auch jeder einzelne Mensch täglich, ja, stündlich von Gott mit vielen und großen Wohlthaten überhäuft wird. Demgegenüber ist es eine Vermessenheit zu behaupten: In manchen Fällen oder in diesem und jenem bestimmten Falle ist das Gebet der Kirche oder einer anderen Gemeinschaft oder das Gebet eines einzelnen gänzlich leer ausgegangen oder vollkommen unerhört geblieben. Die Eigenschaften Gottes, namentlich seine unend-

liche Güte und Freigebigkeit und Barmherzigkeit, sowie seine feierlichen Verheißungen bürgen uns vollauf für das Gegentheil.

82. Die Schwierigkeit beginnt eigentlich erst dort, wo von der Erhörung des Gebetes in ganz bestimmten Anliegen und in einem ganz bestimmten Sinne die Rede ist. Derlei Anliegen wären z. B. die Bitte um Befreiung der Kirche Gottes aus einer ganz bestimmten Nothlage oder aus einer bestimmten Verfolgung, und zwar in einer mehr oder weniger bestimmten Form und bis zu einem bestimmten, ziemlich nahe gelegenen Zeitpunkte oder die Bitte um Bekehrung eines bestimmten Sünders, der dem Tode nahe ist, u. dgl. Wie stellt sich also in dieser Beziehung die tägliche Erfahrung zur Wirksamkeit des Gebetes und zu der oben vertretenen Auslegung der göttlichen Verheißungen? — Vor allem müssen wir hier nochmals den oben aufgestellten Grundsatz betonen: Die dem Gebete gemachten Verheißungen haben direct nur Güter der übernatürlichen Heilsordnung im Auge; auf Güter der natürlichen Ordnung können dieselben nur insoweit ausgedehnt werden, als besagte Güter unter den thatsächlich gegebenen Umständen nach dem untrüglichen Ermessen Gottes dem Heile der Seelen dienlich sind. Ob letzteres gegebenenfalls zutreffe oder nicht, vermag menschliches Ermessen nie mit Sicherheit zu entscheiden. So oft wir also sehen, dass unser Gebet in Dingen, die unmittelbar der natürlichen Ordnung angehören, im nächstgelegenen Sinne unerhört bleibt, müssen wir vernünftigerweise, anstatt an der Verlässlichkeit der göttlichen Verheißungen irre zu werden, vielmehr der sicheren Ueberzeugung Raum geben, dass jenes bestimmte Gut, worauf das fragliche Gebet gerichtet war, unter den gegebenen Umständen den Charakter eines wahren und echten Gutes nicht besaß. Dabei müssen wir dem Gesagten zufolge zugleich an der Ueberzeugung festhalten, Gott habe, um das Gebet nicht unerhört zu lassen, an die Stelle des begehrten und vermeintlichen Gutes ein anderes, und zwar ein wahres

Gut untergestellt. — Aehnliches wird man mitunter auch vom Gebete sagen können, das Güter von vorherrschend geistlichem Charakter oder auch von ausschließlich geistlichem Charakter in Aussicht nimmt. Wir glauben nämlich, dass Gott auch in solchen Fällen dem Betenden recht häufig anstatt jener bestimmten Gnade, die er ausdrücklich verlangt, eine andere Gnade zukommen lässt, die in den Augen des Allwissenden für ihn unter den gegebenen Umständen zuträglicher erscheint.

83. Es ist unserem Zwecke dienlich, möglichst handgreiflich zu zeigen, dass man in solchen Fällen im allgemeinen nur mit Unrecht behaupten könnte, Gott habe das Gebet unerhört gelassen. Betet ein Christ, bei dem der Glaube und die durch den Glauben erleuchtete Vernunft die Herrschaft führen, so spricht er entweder ausdrücklich oder doch seiner tiefsten Gesinnung nach zu Gott ungefähr also: Mein Herr und Gott, ich bitte dich, du wollest mir dieses bestimmte Gut verleihen; sollte jedoch dasselbe nach dem untrüglichen Zeugnisse deiner Allwissenheit entweder für das Heil meiner Seele nachtheilhaft oder doch weniger zuträglich sein, so gebe ich mich mit etwas anderem, das für mich nützlicher ist, zufrieden. Wir fragen: Wenn Gott in einem solchen Falle an die Stelle des ursprünglich verlangten, höchst zweifelhaften Gutes ein anderes Gut, das diesen Namen unzweifelhaft verdient, untersetzt, wird man da mit Recht behaupten können, er habe das Gebet unerhört gelassen? Setzen wir, Petrus verlangt von Paulus, um seinen Durst zu stillen, ein Glas Wasser; Paulus aber reicht ihm anstatt des Wassers köstlichen Wein im Ueberflusse. Wird man da sagen können, Paulus habe die Bitte des Petrus abgeschlagen? Das gleiche trifft in unserem Falle zu.

84. Wir haben schon früher bemerkt, dass die Güter und Gnaden der übernatürlichen Ordnung sich unserer Beobachtung meistens ganz entziehen, und dass man somit, was diese Art von Gütern betrifft, nicht so leicht mit gutem Grunde

behaupten kann, unser diesbezügliches Gebet sei in Wahrheit unerhört geblieben. Indessen wollen wir nicht leugnen, dass es Fälle geben könne, wo der Misserfolg unseres Gebetes auch bezüglich rein geistlicher Angelegenheiten offen am Tage liegt. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn ein Sünder beständig um eine aufrichtige und dauerhafte Bekehrung betet und demungeachtet entweder ununterbrochen in der Sünde beharrt oder nach kurzer Unterbrechung immer wieder in die gewohnte Sünde zurückfällt. In einem solchen Falle bleiben zur Hebung der obwaltenden Schwierigkeit folgende Wege übrig: 1. Vielleicht läßt es der Betreffende an der gehörigen Anstrengung oder an der nöthigen Mitwirkung mit der erlangten Gnade fehlen — ein Mangel, der nach den oben aufgestellten Grundsätzen[1]) durch das bloße Gebet sich nicht ersetzen läßt; 2. oder es gebricht dem Gebete selbst an der einen oder an der anderen von den nöthigen Eigenschaften und namentlich an dem entsprechenden Vertrauen[2]); 3. Gott will in Wirklichkeit die fragliche Gnade nicht ab-

---

[1]) Vgl. n. 34 f.

[2]) Beachtenswert ist die Stimmung, in der Augustin nach seinem eigenen Zeugnisse vor seiner Bekehrung um Keuschheit betete. Er schreibt: Ego adolescens miser, valde miser in exordio ipsius adolescentiae petieram a te etiam castitatem et dixeram: Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo. Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quam malebam expleri quam exstingui. (Confess. l. 8. c. 7.) Diese oder eine ähnliche Stimmung dürfte bei manchen Betern sich finden. Dass dieselbe weder lobenswert noch für die Wirksamkeit des Gebetes förderlich ist, liegt am Tage. Will man diesen Fehler des Gebetes beim eigentlichen Namen nennen, so wird man ihn Mangel an voller Aufrichtigkeit nennen müssen, weil bei einem solchen Gebete die Worte des Gebetes mit der Gesinnung des Betenden nicht vollständig übereinstimmen. Wir haben oben die Uebereinstimmung zwischen dem Inhalte des Gebetes und der Gesinnung des Betenden unter die Bestandtheile der wahren Andacht gerechnet; wie wir glauben, nicht mit Unrecht. Denn, wer wird ein unaufrichtiges Gebet als wahrhaft andächtiges Gebet gelten lassen?

schlagen, sondern bloß die Erhörung, aus uns unbekannten Gründen, auf eine spätere Zeit verschieben. Dieser letzte Ausweg hat nichts Bedenkliches. Die göttlichen Verheißungen, so allgemein und so bestimmt sie im übrigen lauten mögen, sichern jedenfalls nicht überall und für alle Fälle augenblickliche oder wenigstens eine recht baldige Erhörung zu. — Wie wir glauben, reichen die dargelegten Gesichtspunkte in ihrer Gesammtheit genommen hin, um den Widerspruch auszugleichen, der zwischen der täglichen Erfahrung und den göttlichen Verheißungen hinsichtlich des Gebetes zu bestehen scheint.

Zweiter Abschnitt.

Einläſslichere Theiluntersuchung.

85. Um unserer Aufgabe vollständig gerecht zu werden, müssen wir mehr ins einzelne eingehen. Hierbei bieten sich bei aufmerksamer Betrachtung verschiedene Gesichtspunkte und verschiedene Theilfragen. Vor allem drängt sich hier die Frage auf: Lassen sich die Grenzen, die der Wirksamkeit des Bittgebetes ein- für allemale gezogen bleiben, nicht genauer bestimmen und in dem einen oder anderen Sinne noch mehr verengen, als es bisher geschehen ist? Dann folgen naturgemäß gewisse Einzelfragen über das Gebet des Gerechten und dessen unfehlbare Wirksamkeit. Endlich können auch über das Gebet des Sünders und dessen Wirksamkeit bestimmte Einzelfragen gestellt werden.

Erster Punkt.

Nähere Untersuchungen über den Gegenstand des Gebetes im allgemeinen.

86. Wir haben schon oben gezeigt, wie mehrere Dinge ein- für allemale von der Wirksamkeit des übernatürlichen Bittgebetes auszunehmen sind. Es sind dies an erster Stelle alle jene Dinge, die entweder im allgemeinen oder wenigstens unter den thatsächlichen Umständen eher den Namen eines Uebels als den Namen eines wahren und eigentlichen Gutes verdienen. An zweiter Stelle gehören dahin solche Dinge,

die in keiner Weise als zur übernatürlichen Ordnung gehörig angesehen werden können oder für das Heil der Seelen in jeder Hinsicht gleichgiltig erscheinen. — Wie steht es nun mit den Gütern der übernatürlichen Ordnung? Können dieselben alle ohne Ausnahme unmittelbar zum Gegenstande des Gebetes gemacht und durch unser Gebet ohneweiters unfehlbar von Gott erwirkt werden? — Um diese Frage in ihrer ganzen Tragweite erscheinen zu lassen, wollen wir zunächst die Güter der übernatürlichen Heilsordnung, in bestimmte Rangsclassen vertheilt, der Reihe nach vorführen.

87. Den ersten Rang unter allen Gütern der übernatürlichen Ordnung nimmt offenbar die himmlische Seligkeit ein. Wie bekannt ist, kann man in derselben wieder ihr Wesen, das mit dem untersten Seligkeitsgrade zusammenfällt, und dann neben dem Wesen mannigfaltige Steigerungsgrade unterscheiden. — An zweiter Stelle ist die heiligmachende Gnade zu nennen, die an Wert der himmlischen Seligkeit sehr nahe kommt. Dabei denkt man entweder an die sogenannte erste Gnade, d. i. an jene Gnade, die aus dem Sünder einen Gerechten macht und als solche wesentlich die Vergebung schwerer Sündenschuld in sich schließt, oder an die sogenannte zweite Gnade, d. h. an die Vermehrung und innere Steigerung des bisher besessenen Gnadenstandes. — An dritter Stelle begegnen uns die sogenannten wirklichen oder wirkenden Gnaden (gratiae actuales). Darunter versteht man bekanntlich einen innerlichen und der übernatürlichen Ordnung angehörigen, auf Verstand und Willen gerichteten Beistand Gottes, um entweder vom Sündenfalle aufzustehen, oder um Versuchungen in heilskräftiger Weise zu überwinden, oder um andere Heilswerke der verschiedensten Art zu verrichten und namentlich auch, um bis ans Ende des Lebens im Gnadenstande zu verharren. Dabei kann man mit den Theologen wieder verschiedene Classen von wirklichen Gnaden unterscheiden. Für unseren Zweck genügt es, auf zwei Unter-

scheidungen hinzuweisen. Wenn Petrus unter dem Einflusse eines bestimmten Gnadenbeistandes eine gewisse Versuchung nur mit aller Mühe zu überwinden imstande ist, so sagt man, er habe nur die streng nothwendige Gnade (gratia stricte necessaria); ist die Gnade in ihm aber so stark, dass er seine Aufgabe mit Leichtigkeit erfüllen kann, sagt man dagegen, er sei mit reichlicheren Gnaden (gratia abundantior) ausgerüstet. Ueberwindet Petrus mit der gegebenen Gnade die Versuchung wirklich, so heißt die Gnade schlechthin wirksam (gratia efficax); ist das Gegentheil der Fall, so nennt man die Gnade nach dem in der Theologie eingebürgerten Sprachgebrauche unwirksam (inefficax) oder bloß zureichend (mere sufficiens).[1]) — Viertens rechnet man zu den übernatürlichen Gnadenerweisen nicht mit Unrecht sowohl die Vergebung der lässlichen Sünden als auch den Nachlass zeitlicher Sündenstrafen, die der Mensch entweder schon in diesem Leben in Form verschiedener Leiden und Drangsale oder im Jenseits, d. i. im Reinigungsorte von der göttlichen Gerechtigkeit zu gewärtigen hat. — Endlich können auch die sogenannten Charismen, wie die Wundergabe, die Gabe der Weissagung, Herzenskunde, Verzückung, Stigmatisation u. dgl., hierher gerechnet werden.

88. Das Erbitten dieser Gnaden kann in doppelter Weise aufgefasst werden. Man kann nämlich entweder an ein unmittelbares Erbitten oder an vermitteltes und mehr fern gelegenes Erbitten denken. — Vermittelt nennen wir das Erbitten, insoferne jemand durch sein Gebet sich zunächst und unmittelbar bei Gott nicht das in Aussicht genommene Endgut, sondern zunächst bloß einen entsprechenden Gnadenbeistand erwirkt, mit Hilfe dessen er sich dann stufenweise der

[1]) In die schwierigen Fragen, wie sich die reichlichere Gnade von der gewöhnlichen und namentlich, wie sich die wirksame Gnade von der bloß zureichenden innerlich unterscheidet, brauchen wir uns hier nicht einzulassen.

Erreichung des besagten Endgutes nähern und schließlich wirklich zu demselben gelangen kann. Besagte Annäherung geschieht, wie die Dogmatik lehrt, entweder in Form eines eigentlichen Verdienstes oder in Form eines uneigentlichen Verdienstes oder bloß in Form einer genügenden und in ihrer Ordnung abschließenden Zubereitung der Seele (dispositio proxima), womit nach dem bestehenden Plane der göttlichen Vorsehung die Verleihung einer höheren Gnade unfehlbar verbunden ist. So bereitet sich der Sünder durch Acte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Reue auf die Rechtfertigungsgnade vor, und wenn diese Vorbereitung einen bestimmten Grad der Vollkommenheit erstiegen hat, so tritt nach der allgemeinen Lehre der Theologen die Rechtfertigung sofort und unmittelbar ein. So ist ferner, wie die Theologen im allgemeinen annehmen, mit einem gewissen Grade übernatürlicher Reue die Vergebung der lässlichen Sündenschuld und wohl auch je nach Umständen die gänzliche oder theilweise Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen von selbst gegeben. So verdient sich der Gerechte mit jedem wahrhaft guten und übernatürlichen Werke die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und infolgedessen auch einen weiteren Steigerungsgrad der himmlischen Seligkeit. — Was wir unter unmittelbarem Erbitten verstehen, ergibt sich aus der Vergleichung mit dem vermittelten Erbitten, wie wir es soeben beschrieben haben, ohneweiters von selbst.

89. Die vorausgeschickten Erklärungen ermöglichen es uns, die Grenzen für die Tragweite und Wirksamkeit des Bittgebetes im einzelnen genauer zu bestimmen. Wir beginnen mit dem, was einerseits keine besondere Schwierigkeit bietet und andererseits für alle folgenden Theiluntersuchungen die naturgemäße Unterlage bildet.

Erster Satz. Weder die himmlische Seligkeit schlechthin, noch die verschiedenen Steigerungsgrade derselben, noch die Gnade der Rechtfertigung sammt

der Vergebung schwerer Sündenschuld, noch die innere Steigerung des bisher besessenen Gnadenstandes kann, sei es für die Person des Betenden selbst, sei es zugunsten eines Dritten, einen geeigneten Gegenstand des unmittelbaren Erbittens bilden. — Dieser Satz will keineswegs bestreiten, sondern setzt es vielmehr als selbstverständlich voraus, dass die namhaft gemachten Güter auf dem Wege einer längeren oder kürzeren Vermittlung durch das Gebet erlangt werden können.[1]) Eine weitere Erläuterung bedarf derselbe nach den vorausgeschickten Erklärungen nicht. — Auch seine Richtigkeit kann unseres Erachtens von niemand mit Grund in Zweifel gezogen werden. Dies ergibt sich aus folgenden Bemerkungen. Die in unserem Satze aufgezählten Güter bilden alle[2]), sowohl ihrer inneren Natur nach als auch dem thatsächlichen Willen Gottes und der thatsächlichen Heilsordnung zufolge, für uns Erdenpilger den hauptsächlichsten Gegenstand unseres ganzen Ringens und Verdienens. Daher können diese Güter ohne gänzliche Verkehrung der bestehenden Heilsordnung unmöglich zum Gegenstande des bloßen Erbittens herabgedrückt werden. Denn zwischen Erringen oder Verdienen und einfachem Erbitten besteht ein wesentlicher Unterschied. Erklären wir diesen Gedanken etwas näher. Wie wir bei gegebener Gelegenheit schon hervorgehoben haben, bildet für den Menschen das

---

[1]) Diesbezüglich kann nöthigenfalls das, was wir später über das Erbitten wirklicher und wirksamer Gnaden sagen werden, weitere Aufschlüsse gewähren.

[2]) Weil die erste Gnade und mit dem ersten Grade der Gnade auch der erste Grad der himmlischen Seligkeit der Taufe entspricht und die Taufe in der Regel schon den Unmündigen ertheilt wird, könnte man versucht sein, diese zwei Punkte etwas anders zu beurtheilen. Allein, da wir hier bloß von Erwachsenen reden und der Erwachsene ohne ernstes Ringen die Taufunschuld nicht bewahren kann, ist für unseren Zweck eine Beschränkung des aufgestellten Grundgesetzes nicht nöthig.

Gebet mit seiner erbittenden Wirksamkeit nicht das Hauptmittel, um unter dem Beistande Gottes alle nöthigen oder wünschenswerten Güter der übernatürlichen Ordnung zu erreichen; das Gebet nimmt vielmehr seiner Natur nach mehr die Stelle eines untergeordneten Hilfsmittels ein, das eben dort und an und für sich nur dort ergänzend eingreifen soll, wo alle näher gelegenen Mittel sich als unzureichend erweisen.[1]) Nun hat der Mensch, wie jeder Theologe, ja, jeder wohlunterrichtete Christ weiß, zur Erlangung der himmlischen Seligkeit und ihrer Steigerungsgrade, sowie zur Vermehrung des schon vorhandenen Gnadenstandes ein ganz bestimmtes Mittel, nämlich den Weg des Verdienens mittels übernatürlicher und heilskräftiger Werke. — Aehnliches ist auch über die Erlangung der Sündenvergebung und der Rechtfertigungsgnade zu sagen. Der naturgemäße Weg, um die Vergebung schwerer Sündenschuld und die Gnade der Rechtfertigung zu erlangen, ist für den Menschen nicht das einfache Gebet, sondern vielmehr das Sacrament der Buße, sowie die innere Reue und die allmähliche Herzensbesserung, die dem Sünder unter dem Beistande der gewöhnlichen Gnade immer möglich ist.[2]) Anstatt sich mit dem bloßen Gebete zu begnügen oder wie immer

[1]) Vgl. oben n. 34 ff.

[2]) Nach der Auffassung und Redeweise der späteren Theologen kommt dem Glauben, der Hoffnung, der Reue über die Sünden neben dem Charakter naturgemäßer und pflichtgemäßer Vorbereitung auf die Rechtfertigung auch noch die Kraft zu, die Rechtfertigung einigermaßen, d. i. in unvollkommener Weise (de congruo) zu verdienen. Es sprechen auch manche Väterstellen ganz offen zugunsten dieser Auffassung und für diese Ausdrucksweise. Wenn die älteren Theologen den angedeuteten Heilsacten des Sünders neben dem Werte naturgemäßer Vorbereitung auf die Rechtfertigung höchstens noch eine impetratorische Kraft rücksichtlich der Sündenvergebung zuzuschreiben pflegen, so ist zu bedenken, dass sie die Ausdrücke „Vorbereitung“ (dispositio) und „Impetration oder Erbitten“ in einem allgemeinen Sinne nehmen und unter ihnen, bewusst oder unbewusst, auch das miteinbegreifen, was die spätere Schule unvollkommenes Verdienst (meritum de congruo) genannt hat.

das Gebet als nächstgelegenes und unmittelbares Mittel zur Erlangung der gedachten Gnaden anzusehen, wird also der Sünder zu anderen Mitteln und namentlich zur inneren Reue und Herzensbesserung und zu jenen Sacramenten greifen müssen, die kraft ihrer Einsetzung die Gnade der Rechtfertigung ertheilen.

90. Uebrigens glauben wir nicht, dass ein katholischer Theologe oder überhaupt jemand, der den Gang der thatsächlichen Heilsordnung einigermaßen kennt, Anwandlungen bekommen sollte, gegen unseren Satz Widerspruch oder Bedenken zu erheben.[1]) Den einzigen Anhaltspunkt zu Schwierigkeiten könnten die oben vorgeführten Verheißungen Gottes bieten. Allein, es ist nicht schwer, dieses Bedenken vollständig zu beseitigen. Wie alle Aeußerungen, die in menschliche Sprachform gekleidet sind, müssen sich nämlich auch diese Verheißungen, so allgemein sie übrigens lauten mögen, alle jene Einschränkungen gefallen lassen, die durch die Natur der Sache und durch die begleitenden Umstände gebieterisch gefordert werden.

91. Zweiter Satz. Auch die Gnade der Vergebung lässlicher Sünden, soweit es sich um die Vergebung der Schuld selbst handelt, ist aus dem Wirkungskreise des unmittelbaren Erbittens auszuscheiden. — Zur Erklärung des Satzes Folgendes. Wie man bei der schweren Sünde zwischen der eigentlichen Schuld (reatus culpae) und der Strafe (reatus poenae) sorgfältig

[1]) Es findet sich allerdings bei dem einen oder anderen Theologen die Ansicht, bei der Taufe werde mitunter dem Kinde mit Rücksicht auf den besonderen Grad von Heiligkeit und Andacht auf Seite des Taufenden oder anderer bei der Taufe betheiligter Personen ein größeres Ausmaß der heiligmachenden Gnade mitgetheilt. (Vgl. De Augustinis, De re sacramentaria I. p. 295.) Allein, diese Anschauung steht ganz vereinzelt da und entbehrt jedes beachtenswerten Grundes. Außerdem legt diese Ansicht das fragliche Gewicht nicht auf das Gebet der betreffenden Persönlichkeiten, sondern auf ihre Verdienste und ihre Heiligkeit.

unterscheidet, so kann und muss auch rücksichtlich der lässlichen Sünde eine ähnliche Unterscheidung angenommen werden. Unser Satz redet nur von der eigentlichen Schuld der lässlichen Sünde und stellt in Abrede, dass sich der Gerechte die Vergebung derselben unmittelbar, d. h. ohne Dazwischenkunft eines entsprechenden Reueactes von Gott erbitten könne. Wir glauben, den Satz also beweisen zu können. Wegen seiner unendlichen Heiligkeit hasst Gott jede Sünde, sei sie eine schwere oder eine lässliche; und dieser Hass oder Abscheu, der mit der Sünde auch die Person des Sünders trifft, muss naturgemäß solange fortdauern, bis der Schuldige sein gegen Gott begangenes Unrecht, soviel an ihm liegt, durch einen gegentheiligen Willensact zurücknimmt.[1]) Dann und erst dann kann auf Seite Gottes die gewünschte Verzeihung eintreten. Daraus ergibt sich unmittelbar der Schluss: Will der Gerechte Verzeihung seiner lässlichen Sünden erlangen, so muss er dieselben vor allem gebürend bereuen. Zum Gebete kann er somit in dieser Angelegenheit höchstens insoweit seine Zuflucht nehmen, als ihm das Gebet behilflich sein kann, zur gebürenden Reue zu gelangen.

92. Man entgegnet vielleicht: Im Gebete um Vergebung der Sünden ist wesentlich ein virtueller Reueact über dieselben eingeschlossen. Da nun die Reue nach der gewöhnlichen Annahme der Theologen die lässliche Sünde wenigstens ihrer eigentlichen Schuld nach sofort aufhebt, bleibt es immerhin richtig, dass durch das Gebet die Schuld der lässlichen Sünde direct und ohne weitere Vermittlung beseitigt wird. Diese Gegenbemerkung genügt nicht, um unseren Satz umzustoßen. Denn fürs erste kann es mit Recht bezweifelt werden, ob jedes Gebet als solches oder auch nur jedes Gebet um Vergebung der Sündenschuld ohneweiters einen der-

---

[1]) In die Frage, welcher Grad von Reue zur Vergebung lässlicher Sünden nöthig sei, können wir uns hier nicht einlassen. Viele Theologen begnügen sich hier bekanntlich auch mit einer bloß virtuellen Reue.

artigen Reueact über die betreffenden Sünden in sich schließt, der zur Vergebung derselben ohneweiters ausreicht. Fürs zweite muss unter der Voraussetzung, dass im Gebete um Sündenvergebung wirklich eine genügende Reue mit eingeschlossen sei, immer noch der Satz hervorgehoben werden: Die Aufhebung der Sündenschuld ist in diesem Falle nicht formell als Wirkung der erbittenden Kraft des Gebetes, sondern vielmehr als Wirkung der begleitenden Reue anzusehen.

93. Mit mehr Recht kann gegen unseren Satz ein anderes Bedenken geltend gemacht werden. Wie namhafte Theologen mit guten Gründen darthun, gibt es auch rücksichtlich der lässlichen Sünden einen Grad von Reue, der zwar einerseits die Vergebung der fraglichen Sündenschuld ermöglicht, aber andererseits für sich allein, d. i. ohne äußere Ergänzungsmittel, z. B. ohne die sacramentale Lossprechung oder ohne Anwendung bestimmter Sacramentalien, die wirkliche Vergebung derselben nicht herbeiführt. Diese Thatsache vorausgesetzt, darf der Gedanke, in einer derartigen Sachlage könne sich der Gerechte die ausständige Vergebung der betreffenden Sündenschuld im eigentlichen Sinne und ganz unmittelbar erbitten, nicht mehr als vollkommen unzulässig abgewiesen werden. Oder, warum soll Gott dem Gerechten eine Gnade, die er ihm durch Vermittlung gewisser Sacramentalien sofort zu gewähren bereit ist, nicht auch auf sein Gebet hin sofort und ohne jede weitere Vermittlung angedeihen lassen können? — Wir wagen es nicht, den in dieser Schlussreihe dargelegten Gedanken als vollkommen unfassbar oder auch nur als vollständig unzulässig abzuweisen. Aber ebenso wenig wagen wir es, demselben für die thatsächlich bestehende Heilsordnung eine thatsächliche Berechtigung zuzuerkennen. Gott hat nämlich, wie allgemein bekannt ist, in der gegebenen Heilsökonomie zum Zwecke der Sündenvergebung, auch was die lässliche Sünde betrifft, neben der Reue noch verschiedene andere Mittel und namentlich das

Bußsacrament und verschiedene Sacramentalien mit sündentilgendem Charakter angeordnet; und allem Anscheine nach darf das Gebet als solches mit diesen Entsündigungsmitteln nicht ohneweiters auf gleiche Linie gestellt werden.[1])

94. **Dritter Satz.** Die Frage, ob der Gerechte auf dem Wege des Erbittens sich die gänzliche oder wenigstens die theilweise Nachlassung der schuldigen Fegefeuerstrafen unmittelbar erwirken könne, wagen wir nicht endgiltig zu entscheiden. — Wenn wir hier formell von der Nachlassung der Sündenstrafen sprechen, so setzen wir voraus, dass die Nachlassung der entsprechenden Schuld bereits auf anderem Wege erfolgt sei. Zum richtigen Verständnisse des Satzes weitere Erklärungen beizufügen, scheint überflüssig. Suchen wir nun das ausgesprochene Urtheil in Kürze zu begründen. Wer unsere Frage mit aller Entschiedenheit verneinen will, der muss zugleich die Behauptung aufstellen: Um den verdienten Fegefeuerstrafen zu entgehen, sind nur zwei Wege offen, nämlich der Weg der in eigener Person geleisteten Genugthuung und der Weg der Aneignung fremden Genugthuungsverdienstes, wie dies namentlich bei Gewinnung von Ablässen der Fall ist. Der Weg des Erbittens ist in dieser Sache entweder in sich undenkbar oder bleibt wenigstens in der gegebenen Heilsordnung gänzlich verschlossen. Diese Behauptung klingt allerdings ganz annehmbar; aber dass dieselbe in ihrer ganzen Schärfe und ohne jede Milderung oder Ausnahme Geltung habe, dürfte nicht so leicht zu erweisen sein. Dies umsoweniger, weil die dem Gebete gemachten Verheißungen in ihrer so allgemein und so unbeschränkt klingenden Ausdrucksweise für das Gegentheil zu sprechen scheinen. Aber es hat auch sein Bedenkliches,

[1]) Wer das Vaterunser als ein eigentliches Sacramentale betrachtet, der kann und muss auf Grund dieser Anschauung allerdings dem Gebrauche des Vaterunser die hier besprochene Kraft und Wirksamkeit zuerkennen.

unsere Frage wie immer in bejahendem Sinne zu beantworten. Wird einmal zugegeben, dass der Gerechte die Nachlassung oder Verminderung der Fegefeuerstrafe mit Erfolg zum Gegenstande seines Gebetes machen kann, oder, was auf das gleiche hinauskommt, dass die göttlichen Verheißungen zugunsten des Gebetes auch auf dieses Gebiet ganz direct und unmittelbar ausgedehnt werden dürfen, so haben wir auch jeden sicheren Anhaltspunkt verloren, um der Wirksamkeit des Gebetes auf diesem eigenthümlichen Gebiete etwelche Schranken zu setzen. Es ist aber jedenfalls bedenklich, dem Gebete nach dieser Richtung hin eine unbeschränkte Wirksamkeit einzuräumen. Denn auf diese Weise finden in unserer Heilsordnung die Ablässe und die Genugthuungswerke keinen Platz mehr oder werden wenigstens aus ihrer wahren und naturgemäßen Stellung hinausgedrängt.[1])

95. **Vierter Satz.** Bezüglich der diesseitigen Sündenstrafen muss man zwischen Strafen, die nach dem Heilsplane Gottes zugleich ein nothwendiges Heilmittel gegen die Sünde bilden, und Strafen, von denen dies nicht gesagt werden kann, sorgfältig unterscheiden, und auf Grund dieser Unterscheidung müssen die Strafen der ersten Art von der Wirksamkeit des Gebetes ausgenommen werden. — Unser Satz lehrt ausdrücklich, dass Strafen von heilendem Charakter durch das Gebet nicht abgewendet werden können. Dadurch gibt er stillschweigend zu verstehen, dass bezüglich der Leiden, die reine Strafen sind, das Gegentheil gelten muss. Zudem spricht unser Satz nur von solchen Leiden, die als Heilmittel durch nichts anderes ersetzt werden können. Wo das Gegentheil zutrifft, da hat der Satz seiner Natur nach keine Anwendung. — In diesem Sinne liegt die Richtigkeit des Satzes

[1]) Unten, wo wir von der Wirksamkeit des Gebetes im Gerechten und von der Wirksamkeit des Gebetes zugunsten anderer handeln, werden wir auf diesen Gegenstand zurückkommen.

am Tage. Es fallen nämlich, wie selbstverständlich ist und zudem oben genauer erklärt wurde, nur solche Dinge, die wahrhaft gut sind, unter die Wirksamkeit des Gebetes. Nun ist aber die Beseitigung eines nothwendigen und unersetzlichen Heilmittels kein Gut, sondern vielmehr ein Uebel. Hiemit ist der Satz erwiesen. — Ebenso unzweifelhaft scheint es uns, dass dem Gebete die Kraft zuerkannt werden muss, andere Uebel und namentlich auch Uebel von vorherrschend vindicativem Strafcharakter wirksam zu beseitigen. Denn einerseits bricht die Zeit der unerbittlichen Vergeltung im allgemeinen erst mit dem Tage des Weltgerichtes und für den einzelnen mit dem Augenblicke des Todes herein; andererseits müssen die göttlichen Verheißungen wegen der oft betonten Allgemeinheit offenbar auch auf das Gebiet der Strafleiden ausgedehnt werden.

96. Um Missverständnisse zu beseitigen, fügen wir jedoch über den letzten Punkt eine doppelte Bemerkung bei. — Erstlich ist dort, wo es sich um Abwendung von Strafübeln und namentlich um Abwendung öffentlicher und wohlverschuldeter Drangsale handelt, ganz vorzüglich die Forderung am Platze, der zufolge die Kraft des Gebetes in besonders großen Anliegen durch alle erreichbaren Verstärkungsmittel und namentlich auch durch entsprechende Buß- und Liebeswerke gesteigert werden soll. Fürs zweite muss dem öffentlichen und gemeinsamen Gebete um Abwendung gemeinsamer und öffentlicher Strafen auch eine Art von öffentlichem Schuldbekenntnis zur Seite gehen, gerade so, wie beim einzelnen, wenn er von einem Strafleiden befreit werden will, innere Reue über seine Schuld eine unerlässliche Vorbedingung bildet. — Die hier aufgestellten Forderungen entsprechen offenbar ganz der Natur der Sache; sie finden auch in manchen Stellen der heiligen Schrift und in manchen Beispielen der heiligen Geschichte eine weitere Bestätigung. Es genüge diesbezüglich, auf die Bußpredigt des Propheten Joel[1]) und auf den Bericht bei Jonas[2]) über Ninive zu verweisen.

[1]) Joel 2, 12 ff. — [2]) Jonas 3, 6 ff.

Zweiter Punkt.

Das Gebet des Gerechten in eigenen Anliegen.

a) Die wirklichen Gnaden.

97. Wenn wir in Folgendem vom Gebete des Gerechten und seiner Wirksamkeit sprechen, so nehmen wir den Ausdruck „Gerechter“ im theologischen Sinne, d. h., wir begreifen darunter alle, die im Stande der Gnade sich befinden, mögen sie im übrigen noch so unvollkommen und mit noch so vielen und noch so bedeutenden läßlichen Sünden beschwert sein. — Zu den Gütern, die hier in Betracht kommen, gehören vor allem die sogenannten wirklichen Gnaden (gratiae actuales), sofern dieselben zur Ueberwindung der auftauchenden Versuchungen, zur Erfüllung der obliegenden Pflichten, zur Ausübung verschiedenartiger guter Werke und zum Fortschritt in jeder Tugend theils geradezu nothwendig, theils wenigstens sehr wünschenswert und zuträglich erscheinen. — Zu unserem Zwecke kann man in diesen Gnaden drei Abstufungen unterscheiden. Die unterste Stufe nehmen jene Gnaden ein, die zur Erlangung des ewigen Heils nicht bloß wie immer dienlich, sondern geradezu *nothwendig* sind (gratiae ad salutem stricte necessariae). Sollen besagte Gnaden ihren Zweck nicht nothwendig verfehlen und infolgedessen zu einem moralischen Unding werden, so müssen sie bei sorgfältiger Benützung oder bei getreuer Mitwirkung des Menschen zu besagtem Zwecke in ihrer Ordnung auch ausreichen; und unter dieser Rücksicht heißen sie *ausreichende Gnaden* (gratiae vere sufficientes). Insofern bei einem bestimmten Menschen die Gnaden, die nicht gerade auf das unterste Maß des Ausreichenden beschränkt sein müssen, zunächst durch den Ausfall der schuldigen Mitwirkung ihren letzten und eigentlichen Zweck, z. B. den wirklichen Sieg über eine Versuchung oder das Beharren der betreffenden Persönlichkeit im Guten bis zum Tode und mithin auch deren ewige Beseligung, nicht herbeiführen, nennt

man sie bloß zureichende Gnaden (gratiae mere sufficientes). — Zweitens kann und pflegt man von reichlicherer oder von besonderer und stärker wirkender Gnade (gratia abundantior, gratia specialior) zu sprechen. Man denkt dabei an solche Gnaden, die über das Maß der rein zureichenden Gnade bedeutend hinausgehen und die Erreichung des vorgesetzten Zieles nicht bloß möglich, sondern sogar mehr oder weniger leicht machen. Um die sogenannte reichlichere oder besondere Gnade mit der wirksamen Gnade, wovon wir gleich reden werden, nicht zu verwechseln, beachte man, dass bei ersterer die Frage, ob der Mensch mit derselben mitwirkt oder nicht, dahingestellt bleibt, während diesbezüglich bei der sogenannten wirksamen Gnade das gerade Gegentheil der Fall ist. — Drittens endlich reden die Theologen aus guten Gründen insbesondere von den sogenannten wirksamen Gnaden (gratiae efficaces). Sie verstehen darunter unmittelbar und formell gerade jene Gnaden, die, unter der entsprechenden Mitwirkung des Menschen, ihren eigentlichen Zweck, z. B. die Ueberwindung einer bestimmten Versuchung oder die Uebung eines bestimmten Tugendactes, auch wirklich erreichen.[1])

98. Damit dem Leser klar werde, auf welche Grundlage sich die folgende Untersuchung aufbaue, beachte er die Grundsätze, die Gott bei Austheilung seiner Gnaden zu befolgen pflegt. Es gilt bei den kirchlich gesinnten Theologen als ausgemacht, dass keinem Menschen, der in diesem Leben weilt, und solange er in demselben weilt, die streng nothwendige Gnade (gratia stricte necessaria) verweigert wird. Gott hält vielmehr jedem Menschen die zureichende Gnade beständig bereit. Ja, nach der gewöhnlichen Anschauung der

---

[1]) In der Frage, wie sich die wirksame Gnade (gratia efficax) von der bloß zureichenden (mere sufficiens) unterscheide, gehen die Theologenschulen bekanntlich weit auseinander. Für unseren Zweck ist es weder nothwendig, noch besonders förderlich, auf die diesbezüglichen Controversen eigens Rücksicht zu nehmen.

Gottesgelehrten hat der Gerechte auf Grund seines Gnadenstandes auf das allerkleinste Maß der zureichenden Gnade sogar einen gewissen Rechtsanspruch. Auf der anderen Seite aber gilt der Satz: Nach dem allgemeinen Plane der göttlichen Vorsehung, der dem Verhältnisse des Menschen zu Gott ganz entspricht und nur seltene Ausnahmen erleidet, soll der Mensch mit der ersten Gnade, die ihm von Gott ohne jegliches Verdienst und ohne jedes eigene Zuthun verliehen wird, getreulich mitwirken, um durch diese Mitwirkung zur Erlangung weiterer Gnaden das Seinige beizutragen. Dabei nimmt offenbar das Gebet eine ganz hervorragende Stellung ein. Ohne Furcht einer Uebertreibung kann man behaupten: Jene anfängliche und einleitende Gnade, die dem Menschen ohne eigenes Zuthun verliehen wird, ist ganz vorzüglich der Antrieb zum Gebete und namentlich zum Gebete um alle für das ganze Heilsgeschäft nöthigen und zuträglichen Gnaden. Denn wenn man fragt: Welches ist denn die geringste und auf der anderen Seite doch wieder die naturgemäßeste Leistung, die Gott vom Menschen unter dem Einfluss der ersten Gnade zur Erwerbung weiterer Gnaden verlangen kann, so muss die Antwort offenbar lauten: das Gebet, und zwar das Gebet um eben diese weiteren Gnaden. Gerade dieser Gedanke ist es, den uns die bekannten Worte des Heilandes: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden; denn jeder der bittet, empfängt; wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgethan“ [1]) mit unverkennbarer Deutlichkeit nahelegen. Nach dem gewöhnlichen Gange der Dinge thut man dem, der nicht klopft, nicht auf; und wer nicht bittet, da er leicht bitten könnte, dem wird in der Regel auch nichts gegeben.[2])

99. Wir finden keinen zwingenden Grund, die Gerechten von dem soeben aufgestellten Grundsatze auszunehmen. Die

[1]) Luc. 11, 9 f. — [2]) Vgl. Suarez (l. c. c. 21. n. 11).

Worte Christi, die wir zur Begründung dieses Grundsatzes angezogen haben, sind ganz allgemein, ja, sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach an erster Stelle zu den Gerechten gesprochen. Auch ist es für den Gerechten ebenso naturgemäß wie für den Sünder, dass er um die nöthige Gnade bitte. Wir glauben also mit Recht den Satz aufstellen zu dürfen: Wenn der Mensch, und wäre er auch noch so heilig und noch so gerecht, nicht betet oder nicht auf gehörige Weise betet, so wird es ihm in der Regel nicht bloß an der wirksamen oder an besonders kräftiger Gnade, sondern sogar an der nöthigen Gnade gebrechen.[1]) Diesem Satze stellen wir aber zur Ergänzung allsogleich den anderen Satz gegenüber:

[1]) Wenn wir sagen, es könne dem Gerechten, wenn er nicht betet, auch an der nothwendigen Gnade gebrechen, so meinen wir, wie jeder leicht einsehen kann, jene Gnade, die man unter einer anderen Rücksicht die unmittelbar ausreichende Gnade (gratia proxime sufficiens) zu nennen pflegt. Denn die Gnade, welche mittelbar ausreichend (remote sufficiens) genannt zu werden pflegt und unter einer anderen Rücksicht ebenfalls als nöthige Gnade bezeichnet werden kann, ist dem Gerechten, von dem wir sprechen, eben in der Gnade zu beten gegeben. Hiemit ist ausgesprochen, dass dem Gerechten die unmittelbar ausreichende Gnade immer zum wenigsten von Gott angeboten und gleichsam in Bereitschaft gehalten wird. — Was wir über den Haushalt der göttlichen Vorsehung bei Austheilung der Gnade gesagt haben, findet im Kirchenrathe von Trient eine unleugbare Bestätigung. Der Kirchenrath stellt den Canon auf: Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. (Sess. VI. can. 22). Was meint der Kirchenrath, wenn er von einem besonderen Gnadenbeistande spricht? Man kann bei Auslegung dieser Worte offenbar nicht an einen solchen Gnadenbeistand denken, der allen Gerechten immer und ohne Ausnahme zutheil wird, sondern man ist gezwungen, an einen solchen Gnadenbeistand zu denken, der aus irgendeinem Grunde manchen, ja, vielleicht gar vielen versagt bleibt. Forscht man aber nach dem Grunde dieses Versagtseins, so wird man dafür keinen anderen befriedigenden Grund zu finden vermögen als die Unterlassung oder die Mangelhaftigkeit des nöthigen Gebetes. Dabei ist zu bedenken, dass die angeführten Worte des tridentinischen Canons nicht bloß auf die wirksame, sondern auch auf die zur Beharr-

100. Erster Satz. Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dass der Gerechte durch entsprechend geeigenschaftetes Gebet sich wenigstens jene Gnaden unfehlbar erwerben kann, die ihm zur Erlangung des ewigen Heils unumgänglich nothwendig sind. — Dieser Satz ist so einleuchtend, dass er von keinem, der rechtgläubig ist, im Ernste beanstandet werden kann. Was würde aus den oben vorgeführten Verheißungen Gottes werden, wenn sie nicht einmal die Richtigkeit dieses Satzes ganz und voll gewährleisteten? Noch mehr. Wie wir gelegentlich bereits bemerkt haben, lehren die Theologen gemeinhin oder setzen es als selbstverständlich voraus, dass Gott dem Gerechten auf Grund seines Gnadenstandes den streng nothwendigen und wahrhaft ausreichenden Gnadenbeistand geradezu schuldet, ja, dass Gott in seiner Güte und Freigebigkeit die nöthige und wahrhaft ausreichende Gnade überhaupt niemandem versagt. Wir halten es für angezeigt, diese Lehre in der Weise näher zu erklären oder zu bestimmen, dass die Ertheilung der Gnade vorzüglich an die Bedingung eines entsprechenden Gebetes geknüpft bleibt. Wo aber diese Bedingung wirklich eintritt, da glauben wir umso entschiedener an dem aufgestellten Grundsatze festhalten zu dürfen, weil wir denselben neben inneren Gründen auch durch die klarsten und ausdrücklichsten Verheißungen Gottes zu stützen in der Lage sind.

101. Ehevor wir daran gehen, in gegenwärtiger Untersuchung neue Lehrsätze aufzustellen, lassen wir einige Erklärungen einfließen, die das volle Verständnis sowohl des soeben bewiesenen Satzes als auch der folgenden Sätze erleichtern. Welche Eigenschaften das Gebet besitzen müsse, um wirksam und namentlich unfehlbar wirksam zu sein, wurde

---

lichkeit nothwendige Gnade sich erstrecken. Somit liegt in diesem Canon der Gedanke verborgen: Wer betet und recht betet, der wird die nöthige Gnade haben; wer nicht betet oder nicht gehörig betet, hat diese Gnade in der Regel nicht.

oben sorgfältig erörtert. Der Leser muss sich also hier die obigen Ausführungen über die Eigenschaften des Gebetes beständig vor Augen halten. Besondere Beachtung verdient hier die Frage über die nöthige Ausdauer im Gebete. Diesbezüglich wiederholen wir den oben aufgestellten Grundsatz: Hat der Betende nicht sofast eine einzelne und vorübergehend nothwendige Gnade im Auge, sondern will er vielmehr eine fortgesetzte Reihe von Gnaden oder auch nur eine Einzelgnade, deren Gebrauch für jetzt noch ferne gelegen erscheint, wirksam erwerben, so muss sein Gebet in der Regel ein beharrlich fortgesetztes oder ein oftmals wiederholtes Gebet sein.[1]) — Ferner wurde oben der Grundsatz aufgestellt: Das Gebet und seine Wirksamkeit soll nach dem Plane der göttlichen Vorsehung erst dort eingreifen, wo die anderweitigen Kräfte und Bemühungen des Menschen für sich allein nicht ausreichend erscheinen. Weil nun der Gerechte auf Grund seines Gnadenstandes in der Lage ist, gute Werke zu verrichten und sich dadurch mannigfaltige Gnaden zu verdienen, so kann man den Grundsatz aufstellen: So oft der Gerechte bittend an Gott herantritt, muss er zuvor oder nebenher bemüht sein, das gewünschte Gut sich nach Kräften zu verdienen, oder — was das gleiche ist — er muss bemüht sein, sich desselben möglichst würdig zu machen. — Wir können und wollen nun diesen Gedanken, den oben dargelegten Grundsätzen zufolge, nicht gänzlich abweisen. Allein, wir glauben auch auf der anderen Seite vor einseitiger Anwendung oder vor Uebertreibung desselben warnen zu sollen. Der Grund dieser Warnung liegt sehr nahe. Wollte man dem fraglichen Gedanken allzugroße Tragweite zuerkennen, so würde die Wirksamkeit des Gebetes, die dem Gesagten zufolge beim Gebete nach allen Seiten hin so stark in den Vordergrund tritt,

[1]) Die Frage, ob dieses Gesetz Ausnahmen zulasse, wird aus dem, was wir über das Erbitten der endlichen Beharrlichkeit unten vorbringen, ihre Beleuchtung finden.

wenigstens für den Gerechten allzu stark in den Hintergrund gedrängt. Dies ist aber dem Geiste der heiligen Schrift offenbar zuwider. Die in der heiligen Schrift zugunsten des Gebetes niedergelegten Verheißungen stellen nirgends auch nur andeutungsweise die Forderung, der Betende müsse die gewünschte Gnade im voraus oder nebenher nach Kräften zu verdienen streben, oder er müsse sich wenigstens derselben möglichst würdig zu machen suchen. Es wird daher unseres Erachtens nach dieser Richtung hin in der Regel genügen, wenn sich der Hilfsbedürftige der Erhörung seines Gebetes nicht durch schuldbare Nachlässigkeit oder durch übertriebene Sorglosigkeit im eigentlichen Sinne unwürdig macht.

102. **Zweiter Satz.** Auch reichlichere und stärkere Gnaden kann sich der Gerechte unfehlbar erbitten; ja, selbst jene Gnaden, die man im theologischen Sprachgebrauche wirksame Gnaden nennt, sind von der unfehlbaren Wirksamkeit seines Gebetes nicht auszunehmen. — Dieser Satz hat zwei Theile. Der erste Theil behauptet mehr im allgemeinen, dass mit der Erlangung der unumgänglich nothwendigen und einfachhin zureichenden Gnade, wovon im früheren Satze die Rede war, die Wirksamkeit des Gebetes für den Gerechten hinsichtlich der wirklichen Gnaden noch lange nicht erschöpft ist. Die Richtigkeit dieser Behauptung ergibt sich wiederum auf das deutlichste aus den göttlichen Verheißungen. Oder mit welchem Rechte will man die Tragweite dieser Verheißungen, die so allgemein und so unbeschränkt sprechen, auf das Maß der streng nothwendigen und einfachhin zureichenden Gnade beschränken? Unter dieser Voraussetzung wäre es mit der gerühmten Wirksamkeit des Gebetes wahrhaftig nicht sehr glänzend bestellt. Ja, in der vielfach angenommenen Voraussetzung, dass der Gerechte schon vermöge seines Gnadenstandes auf den ersten oder untersten Grad des nöthigen Gnadenbeistandes, der offenbar als zureichend erklärt werden muss, ein unver-

letzliches Recht besitzt, würde bei Leugnung unserer gegenwärtigen Behauptung für den Gerechten die Wirksamkeit des Gebetes in dieser Richtung geradezu auf nichts herabsinken.

103. Der zweite Theil unseres Satzes vertritt insbesondere die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes rücksichtlich jener Gnaden, die bei den Theologen in einem ganz bestimmten Sinne wirksame Gnaden heißen, d. i. rücksichtlich solcher Gnaden, die das Werk oder das Ziel, wozu sie gegeben werden, jedesmal wirklich herbeiführen. Dieser Lehrpunkt ist nicht ohne Schwierigkeit; er ist aber auch auf der anderen Seite von der größten Bedeutung. Vor allem könnte sich angesichts unserer Behauptung jemand zu folgender Gegenbemerkung veranlasst fühlen. In dem Munde jener Theologen, die, ihrem Lehrsystem über die Gnade und deren Wirksamkeit entsprechend, zwischen der wirksamen Gnade und der bloß zureichenden Gnade keinen inneren Unterschied anerkennen, d. h., die einfachhin und ohne jegliche Beschränkung lehren, was die Gnade zu einer wirksamen mache, sei einzig die Beistimmung des menschlichen Willens, hat der zweite Theil des oben aufgestellten Satzes keinen rechten Sinn und keine eigentliche Bedeutung. Denn nach diesem Lehrsystem, solange dasselbe nackt, wie es liegt, genommen und in seiner ganzen Schärfe durchgeführt wird, hat ja der Mensch die Wirksamkeit der Gnade auf Grund der hinreichenden Gnade, oder — was dasselbe ist — er hat die sogenannte wirksame Gnade, soweit sie sich von der bloß zureichenden unterscheidet, vollkommen in seiner Hand. Warum soll er also formell und im reduplicativen Sinne um die wirksame Gnade bitten? Ist es nicht unnütz, ja, thöricht, um das zu bitten, was man vollständig in seiner Gewalt hat? Solange man ausschließlich beim hier berührten Lehrsysteme stehen bleibt, lässt sich gegen die vorgebrachte Bemerkung zunächst nur erwidern, dass dieses Lehrsystem eben nicht das einzige und vielleicht auch nicht das richtige ist, dass somit in gegenwärtiger Untersuchung

jedenfalls auch die entgegengesetzten Lehrsysteme gebürende Berücksichtigung erheischen. Des weiteren muss hier gesagt werden: Die Theologen, die den fraglichen Lehrpunkt über das Wesen der wirksamen Gnade vertreten, vertreten ihn in der Regel nicht so nackt und von jedem weiteren Beiwerke vollständig losgelöst. Sie pflegen vielmehr zum Ausbau ihres Systems das göttliche Vorherwissen des bedingt Zukünftigen (scientia futurorum conditionatorum, scientia media) herbeizuziehen. Dadurch gewinnen sie einen weiten Spielraum für die göttliche Gnadenwahl. Weil Gott von Ewigkeit her weiß, mit welchen Gnaden Petrus mitwirken, und mit welchen Gnaden er nicht mitwirken werde, oder — was das gleiche ist — weil Gott sieht, welche Gnaden für Petrus thatsächlich wirksame Gnaden sein, und welche bei ihm unwirksam bleiben würden, so liegt es schließlich in Gottes Freiheit, ihm eine wirksame oder eine bloß zureichende Gnade zu geben. Infolgedessen bekommt auch in dieser theologischen Anschauungsweise die Bitte um wirksame Gnaden für den Menschen Sinn und Bedeutung. Noch klarer ist die Bedeutsamkeit eines derartigen Gebetes, wenn man im Sinne anderer theologischer Lehrsysteme zwischen der bloß zureichenden oder unwirksamen Gnade einerseits und der wirksamen Gnade andererseits einen inneren und vielleicht sogar einen wesentlichen Unterschied nimmt. — Unser Satz behauptet nun: Der Gerechte darf und soll um wirksame Gnaden bitten, und sein Gebet kann unter den entsprechenden Bedingungen diesbezüglich auf unfehlbare Erhörung rechnen.

104. Um die Richtigkeit dieser Behauptung festzustellen, berufen wir uns wieder auf die große Allgemeinheit und völlige Unbeschränktheit der göttlichen Verheißungsworte. Wollte man jene Gnaden, die im theologischen Sinne wirksame Gnaden heißen, von der Tragweite der göttlichen Verheißungen ausschließen, so müssten sich die göttlichen Verheißungsworte offenbar eine höchst bedeutsame Beschränkung

gefallen lassen. Wir fragen aber: Was berechtigt uns zu einer so bedeutsamen Beschränkung? — Wie wir gesehen haben, sprach der Herr unter anderem zu den Aposteln: „Was ihr immer den Vater in meinem Namen bitten werdet, das will ich thun"[1]), und wieder: „Bittet, so werdet ihr empfangen, auf dass eure Freude vollkommen werde."[2]) Da ist die Frage am Platze: Ist es überhaupt und namentlich unter der Voraussetzung, dass die wirksame Gnade von der bloß zureichenden sich innerlich unterscheidet, gar so ferne gelegen oder gar so unvernünftig, wenn der Christ, der um sein ewiges Heil besorgt ist, ganz eigens und ganz absichtlich um wirksame Gnaden betet? Wer will es dem Anhänger des Congruismus — um uns einen Augenblick auf den Standpunkt dieses Systems zu stellen — wer will es dem Anhänger dieses Systems verargen, wenn er Gott bittet, er möge ihm unter den vielen möglichen Gnaden gerade jene Gnaden zuwenden, die nach dem Zeugnisse seiner Allwissenheit einen günstigen Ausgang nehmen? Oder sind die wirksamen Gnaden vielleicht zum Heile nicht zuträglich? Eher kann man sagen: Diese Gnaden sind zum Seelenheile nicht bloß höchst zuträglich, sondern sie sind zur thatsächlichen Erreichung desselben geradezu nothwendig. Jedenfalls sind sie nothwendig, damit die Freude des Betenden, wie der Heiland in seinen Verheißungen sich ausdrückt, vollkommen werde. Wie will man also diese Classe von Gnaden aus dem Bereiche der göttlichen Verheißungsworte ausschließen? Unter dieser Voraussetzung würde das Gebet jene große Bedeutung unbedingt verlieren, die ihm in der göttlichen Heilsökonomie zweifelsohne eingeräumt werden muss. Es geht bei dem Wortlaute der göttlichen Verheißungen auch nicht an, die wirksamen Gnaden nur theilweise in dieselben einzubegreifen oder rücksichtlich dieser Gnaden wenigstens die Unfehlbarkeit der Gebetswirkung unter allen Umständen in Zweifel zu ziehen.

[1]) Johan. 14, 13. — [2]) Das. 16, 24.

105. Wir können in unserem Beweise noch einen Schritt weiter gehen. Eine aufmerksame Betrachtung des Vaterunser überzeugt uns, dass uns Christus der Herr selbst anleitet, nicht bloß um Gnadenbeistand überhaupt, sondern namentlich um wirksame Gnaden zu bitten. Bei der letzten Bitte ist dies von selbst klar. Wenn wir beten: „Erlöse uns von dem Uebel", so will der Gerechte damit gewiss unter anderem und vielleicht an erster Stelle sagen: Lass mich nicht in die Sünde, namentlich nicht in die schwere Sünde fallen, d. h. gib mir die wirksame Gnade, die Versuchungen zu überwinden und meine Pflichten zu erfüllen.[1]) Gleiches gilt auch von der vorletzten Bitte. Wenn wir zu Gott sprechen: „Führe uns nicht in Versuchung", so wollen wir damit nicht bloß sagen, Gott möge uns vor gefährlichen Versuchungen bewahren, sondern auch, er möge uns Kraft geben, die Versuchungen standhaft zu überwinden. Dabei betonen wir es wieder, dass man die göttlichen Verheißungen und somit auch die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes ohne allen Zweifel wenigstens auf den ganzen und vollen Inhalt des Vaterunser ausdehnen muss.[2]) — Endlich findet unsere gegenwärtige

---

[1]) Auf das gleiche kommt man hinaus, wenn man unter dem Uebel, wovon in dieser Bitte die Rede ist, zunächst die ewige Verdammnis versteht. Denn, um uns vor diesem Uebel zu bewahren, muss uns Gott eben Gnaden, und zwar gerade solche Gnaden verleihen, die bei den Theologen wirksame Gnaden heißen.

[2]) Aus dem bisher Gesagten erledigt sich auch die Frage, ob und in welchem Sinne der Gerechte sich die Nachlassung lässlicher Sündenschuld zu erbitten vermag. Wie wir oben die Möglichkeit einer unmittelbaren Erwirkung dieser Gnade in Abrede gestellt haben, so halten wir dagegen ein mittelbares Erbitten derselben nicht bloß für möglich, sondern auch für unfehlbar. In diesem Sinne lehrte Christus seine Jünger und in ihnen alle Gerechten beten: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern." — Durch den Beisatz, den Christus dieser Bitte gegeben hat, ist einerseits eine wichtige Bedingung für die Erhörung derselben ausgesprochen und anderseits bei Erfüllung dieser Bedingung die Gewährung der Bitte umso entschiedener zugesichert.

Behauptung auch in dem nächstfolgenden Lehrsatze eine weitere Bestätigung. Wie sich nämlich bald zeigen wird, kann der Gerechte unter den entsprechenden Bedingungen die Gnade der Beharrlichkeit unfehlbar erbitten. Nun schließt aber die Gnade der Beharrlichkeit nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge eine ganze Reihe wirksamer Gnaden in sich. Somit können die wirksamen Gnaden als solche offenbar vom Gebiete des unfehlbar wirksamen Erbittens nicht ausgeschlossen werden.

b) Die Gnade der endlichen Beharrlichkeit.

106. Damit haben wir eine andere hier einschlägige Frage berührt, die ebenso wichtig als schwierig ist. Die Frage lautet: Darf sich das Gebet des Gerechten namentlich auch, insoferne es auf die endliche Beharrlichkeit gerichtet ist, unfehlbare Erhörung versprechen? Diese Frage berührt sich auf das innigste mit einer Untersuchung, die uns bei ausführlicheren Dogmatikern in der Abhandlung über das Verdienst zu begegnen pflegt. Dort stellen sie nämlich die Doppelfrage: Ist es dem Gerechten möglich, sich die Gnade der endlichen Beharrlichkeit in irgendwelchem Sinne zu verdienen? und kann im Bejahungsfalle dieses Verdienst auch ein unfehlbares sein? — In einem Punkte sind die Theologen bezüglich dieser Doppelfrage einig, nämlich in der Lehre, dass die Gnade der endlichen Beharrlichkeit von niemandem in vollkommener Weise oder im strengen Sinne des Wortes (de condigno) verdient werden kann. Die weitere Frage, ob sich der Gerechte besagte Gnade wenigstens in unvollkommener Weise oder in mehr uneigentlichem Sinne (de congruo) zu verdienen vermöge, wird verschieden beantwortet. Thatsache ist es jedoch, dass viele und sehr angesehene Theologen mit Entschiedenheit für die bejahende Antwort einstehen.[1])

[1]) Vgl. Suarez, De gratia l. 12. c. 28. n. 9. seqq.; Ripalda, De ente supern. disp. 94, sect. 1. et 2.

Freilich verfallen sie bei Besprechung der vorwürfigen Frage mehr oder weniger in den Fehler, dass sie zwischen dem, was Verdienst, und dem, was bloßes Erbitten zu nennen ist, nicht hinreichend unterscheiden. Noch größere Unsicherheit herrscht bezüglich der näheren Frage, ob das Verdienen der endlichen Beharrlichkeit unter den entsprechenden Bedingungen auch als unfehlbar angesehen werden könne. Neue Abweichungen ergeben sich endlich in der abschließenden Nebenfrage, unter welchen Bedingungen in dieser Angelegenheit allenfalls dem Verdienste oder dem Erbitten die so wichtige und so erwünschte Unfehlbarkeit zuerkannt werden dürfe. — Wie wir glauben, sollte man in dieser ganzen Untersuchung anstatt der Frage nach der Tragweite des Verdienstes vielmehr die Frage nach der Wirksamkeit des Gebetes in den Vordergrund stellen. Denn was der Gläubige, der um sein Seelenheil besorgt ist, vor allem zu wissen verlangt, kommt schließlich auf die Frage hinaus: Kann ich mir die Gnade der endlichen Beharrlichkeit nicht wenigstens unfehlbar erbitten? Jedenfalls haben wir uns in diesem Buche, dem Zwecke desselben entsprechend, rücksichtlich dieses Punktes unmittelbar bloß mit der Kraft des Erbittens zu beschäftigen. Um uns jedoch besser an die Vorarbeiten großer Theologen anschließen zu können und so die Entscheidung der wichtigen Frage zu erleichtern, soll die Rücksicht auf die Frage des Verdienens von vorneherein nicht gänzlich ausgeschlossen bleiben. — Nach diesen Vorbemerkungen soll vor allem mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden, was wir über diese Frage denken.

107. **Dritter Satz.** Mit Beihilfe der zuvorkommenden und begleitenden Gnade, die von Seite Gottes allzeit bereit steht, ist der Gerechte in der Lage, sich das wertvolle Gut der endlichen Beharrlichkeit zu erwirken, und zwar an- und für sich mit unfehlbarem Erfolge; dieser Erfolg und namentlich dessen Unfehlbarkeit ist jedoch nicht sofast auf

Rechnung eines wie immer gearteten Verdienstes, sondern vielmehr auf Rechnung des entsprechend geeigenschafteten Gebetes zu setzen.[1]) — Für die Richtigkeit dieses Satzes können wir uns vor allem auf den hl. Augustin berufen. Der große Kirchenlehrer, der namentlich bezüglich aller in die Gnadenlehre einschlägigen Fragen das größte Ansehen genießt, sagt in seinem Werke über die Gabe der Beharrlichkeit ausdrücklich: „Diese Gabe kann man sich bittweise erwirken."[2]) Daſs Augustin mit diesen Worten wenigstens für den ersten Theil des soeben aufgestellten Satzes, der absichtlich in etwas unbestimmt gehaltene Ausdrücke gefaſst ist, mit aller Bestimmtheit eintritt, liegt am Tage. Wir fügen bei: Diese Worte Augustins begünstigen ziemlich deutlich auch den zweiten Theil unseres Satzes, der zum ersten Theile ein höchst bedeutsames Moment hinzufügt, nämlich die Unfehlbarkeit des fraglichen Erwirkens. Wenn nämlich das Erwirken, von dem die Rede geht, in keinem Falle und unter keinerlei Voraussetzung unfehlbar sein oder unfehlbar werden könnte, so wäre es nicht mehr gestattet, schlechthin und ohne jede Beschränkung die Behauptung niederzuschreiben: Der Gerechte kann sich die Gnade der endlichen Beharrlichkeit erwirken oder erbitten. Die soeben nieder=

[1]) So lehrt der Hauptsache nach Palmieri, wenn er schreibt: Certa est sententia, posse justum impetrare sive suppliciter emereri et quidem infallibiliter formalem perseverantiam finalem; impetrare nempe, ut gratiae efficaces non desint utque tunc rapiatur, cum est in statu gratiae. (Tractatus de gratia divina actuali, thes. 36. n. VI.)

[2]) Die Stelle, die wir hier im Auge haben, lautet in ihrer Ganzheit nach dem Urtexte also: Neque metuendum est, ne forte, cum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur, ne perseveret in finem. Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest. Cum enim perseveraverit quisque usque in finem, neque hoc donum potest amittere, nec alia, quae poterat ante finem. Quomodo igitur potest amitti, per quod fit, ut non amittatur etiam quod potest amitti? (De don. persev. c. 6. n. 10.)

geschriebene Behauptung läſst an und für sich nur die Frage offen: Durch welche Mittel kann dies geschehen, oder wie muſs das Verdienst und das Gebet des Gerechten beschaffen sein, damit es den in Aussicht gestellten Zweck erreicht? Daſs der große Kirchenlehrer wirklich so dachte, gibt er auch in dem nachdrücklichen Worte „emereri“, das er gebraucht, offen zu verstehen. Was endlich den letzten Theil unseres Satzes, d. i. die Behauptung betrifft, daſs der Erfolg unserer Bemühungen und namentlich die Unfehlbarkeit desselben in diesem Stücke nicht sofast auf Rechnung des Verdienstes, sondern vielmehr auf Rechnung der Gebetswirkung zu setzen sei, so findet dieselbe, wie wir gerne zugestehen, allerdings in den angeführten Worten des großen Kirchenlehrers von Hippo keine ausdrückliche Bestätigung. Denn in dem Ausdrucke des Heiligen „suppliciter emereri“ sind die zwei einschlägigen Momente des Verdienens und des Erbittens derart mit einander verschmolzen, daſs sich aus demselben das gegenseitige Wechselverhältnis nicht herauslesen läſst. Indessen, wer einmal zugesteht — und Augustin thut dies in der angeführten Stelle auf unverkennbare Weise — das Verdienst für sich allein reiche in dieser Angelegenheit nicht aus, sondern bedürfe wesentlich einer Ergänzung durch das Gebet, für den liegt nichts näher als der Gedanke: Die volle Zuverlässigkeit oder die Unfehlbarkeit des angestrebten Erfolges muſs schließlich der eigenthümlichen Kraft des Bittgebetes zugeschrieben werden. Doch dieser Punkt wird im Folgenden noch ausgiebiger erhärtet werden.

108. Des weiteren kann unser Satz in allen seinen Punkten also bewiesen werden. Die dem Gebete gemachten Verheißungen Gottes, auf die wir naturgemäß immer und immer wieder zurückkommen müssen, klingen so allgemein, daſs man sie auch auf die große Gnade der endlichen Beharrlichkeit ausdehnen kann, ja, ausdehnen muſs. Suchen wir dies möglichst handgreiflich zu machen. Sollen diese Verheißungen

nicht alle Kraft und alle Bedeutung verlieren, so müssen sie zum wenigsten auf alle jene Gnaden ausgedehnt werden, die zur Erlangung des ewigen Heiles für den Betenden nothwendig und wahrhaft nützlich sind. Nun fragen wir: Was kann zur Erlangung des Seelenheiles nützlicher, ja, nothwendiger sein als die Gnade der endlichen Beharrlichkeit? Oder — um wieder insbesondere auf ein bekanntes Verheißungswort Christi hinzuweisen — ist nicht diese Gnade vor allem nothwendig, damit die Freude des Betenden vollkommen werde? — Dazu kommt noch der hochbedeutsame Umstand, dass wir nach dem richtigen Thatbestande und nach der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Väter namentlich im Vaterunser angeleitet werden, neben anderen Gütern auch insbesondere um die Gnade der endlichen Beharrlichkeit zu bitten. Hören wir, wie sich Suarez in dieser Angelegenheit äußert. „Dass wir die Gnade der Beharrlichkeit erbitten können" — so schreibt der große Theologe — „ist eine vollkommen gewisse Lehre. Denn die Bitte um die Beharrlichkeit ist eine gerechte Bitte und als solche allen Gläubigen geläufig. Ja, sie ist in der Bitte des Vaterunser: ‚Führe uns nicht in Versuchung!' eingeschlossen; ebenso in der Bitte: ‚Geheiliget werde dein Name', wie der hl. Augustin im Anschlusse an den hl. Cyprian ausführt. Dieses Gebet ist also an und für sich erfolgreich, wie der hl. Augustin weitläufig nachweist."[1]) Diese Gnade von den Verheißungen Christi auszunehmen, wäre somit der größte Verstoß gegen deren Wortlaut und gegen den inneren

[1]) Wörtlich und im Urtexte lautet die Stelle also: Posse nos impetrare orando perseverantiae donum . . . est res certissima. Nam petitio perseverantiae justa est et communis fidelibus; imo inclusa in illa petitione orationis: Et ne nos inducas in tentationem; et etiam in illa: Sanctificetur nomen tuum, ut ex Cypriano refert Augustinus. Ergo de se impetratoria est, ut . . . late ostendit Augustinus. (Suarez, De grat. l. 12. c. 38. n. 12.) Suarez hätte mit Fug beisetzen können, dass auch die letzte Bitte des Vaterunser die Bitte um diese große Gnade in sich schließt. (Vgl. Palmieri l. c.)

Geist derselben. Wir fragen: Kann es nach all dem noch zweifelhaft bleiben, ob sich der Gerechte, unter dem Beistande der göttlichen Gnade, die endliche Beharrlichkeit ganz sicher und unfehlbar erwerben könne? Und liegt es nicht zugleich am Tage, dass der unfehlbare Erfolg unserer Bemühungen in dieser Hinsicht mehr der Kraft des Gebetes als der Wirkung unserer Verdienste zuzuschreiben ist?

109. Indessen darf bei Erwirkung der Gnade der endlichen Beharrlichkeit die Beihilfe des Verdienstes jedenfalls nicht gänzlich ausgeschlossen werden. Daher erübrigt zur vollen Aufklärung dieser Sache noch die Frage: Was leisten also bei Erwerbung der endlichen Beharrlichkeit die guten und verdienstlichen Werke als solche, d. i. im Unterschiede zum Gebete? Darauf ist mit Rücksicht auf die Natur der Sache und auf die dargelegten Grundgedanken Folgendes zu antworten. Die guten Werke bilden vor allem nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge einen inneren Bestandtheil der Beharrlichkeit. Denn wie kann jemand im Guten beharren ohne Erfüllung seiner Pflichten? Und wer weiß nicht, dass die getreue Pflichterfüllung eine ganze Reihe von guten und verdienstlichen Werken in sich schließt?[1]) Auf der anderen Seite ist aber an dem Satze festzuhalten: Kein gutes Werk und auch keine Anhäufung von guten Werken vermag die Gnade der Beharrlichkeit im vollkommenen oder eigentlichen Sinne (de condigno) oder wie immer unfehlbar zu verdienen. Wohl aber bewirken die guten Werke auf der einen Seite wieder, dass sich der Gerechte dieser großen Gnade nicht auf schädliche Weise unwürdig macht. Die guten Werke bringen es des weiteren mit sich, dass sowohl auf Seite der Person

---

[1]) Wir sagten: „Nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge.“ Denn ausnahmsweise tritt die endliche Beharrlichkeit in der eigenthümlichen Form auf, dass auf die Bekehrung, die erst in späten Jahren eintritt, gleich der Tod folgt. In diesem Falle kann man offenbar nicht sagen, dass die guten Werke einen Bestandtheil der Beharrlichkeit bilden.

des Betenden als auch auf Seite des Gebetes selbst jene Bedingungen vollständiger und unzweifelhafter vorhanden sind, die für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes nothwendig oder doch sehr zuträglich sind Fast auf das gleiche kommt es hinaus, wenn man sagt: Die Verdienste des Gerechten haben die Kraft, seinem Gebete um die endliche Beharrlichkeit größere Wirksamkeit zu verleihen. So äußert sich über diesen Lehrpunkt der Hauptsache nach auch Suarez.[1])

110. Zur weiteren Bestätigung unserer Lehre können wir noch eine Bemerkung beifügen. Wenn manche Theologen hinsichtlich der endlichen Beharrlichkeit in keiner Weise von einem Verdienen etwas wissen wollen, andere jedem diesbezüglichen Verdienste wenigstens die Unfehlbarkeit mit aller Entschiedenheit absprechen zu sollen glauben, so hat dies zugestandenermaßen vorzüglich darin seinen Grund, weil zugunsten des fraglichen Verdienstes von Seite Gottes kein genügendes Versprechen vorliegt. Nun gut; wir haben gezeigt, dass sich bezüglich des Gebetes die Sache ganz anders verhält, indem diesbezüglich eine mehrfache und dabei ganz klare und vollgiltige Verheißung Gottes vorliegt. Man wird also

---

[1]) Der große Theologe schreibt: Haec infallibilitas non convenit huic merito de congruo ratione sui, ut ita dicam, sed ratione impetrationis, quae proprie soli orationi seu petitioni, ut talis est, respondet. Ratio est, quia haec infallibilitas solum fundatur in promissione divina, quae non invenitur facta operibus justorum, quatenus meritoriis de congruo sed tantum orationi. Quare ut fructus hujus meriti certior sit, adjungenda semper est petitio perseverantiae. Et eadem ratione non solum orandum est, ut non peccemus sed ut in oratione perseveremus; quia neque oratio neque perseverantia in illa potest sine gratia Dei fieri, neque sine congrua vocatione fiet. Et ita totum hoc meritum et impetratio initium habere debet ab aliquo auxilio sine merito vel impetratione collato. (l. c. n. 17.) Vgl. Palmieri l. c. n. VII. — Der Grund, warum sich der Gerechte diese Gnade nicht eigentlich verdienen kann, liegt zunächst in dem Umstande, dass für das volle und eigentliche Verdienst von Gott eine andere für sich genügende Belohnung ausgesetzt wurde.

in dieser Angelegenheit, unter den entsprechenden Voraussetzungen, dem Gebete einen geradezu unfehlbaren Erfolg nicht absprechen können. Einzig unter dieser Voraussetzung wird es vollkommen begreiflich, warum neben anderen ascetischen Schriftstellern namentlich der hl. Alphons von Liguori, dieser hochgefeierte und erleuchtete Kirchenlehrer, das Gebet mit Vorzug als das große Mittel des menschlichen Heilsgeschäftes hinstellen konnte.

111. Hier erlauben wir uns eine kleine Einschaltung. Aus dem, was über die unfehlbare Erbittbarkeit der endlichen Beharrlichkeit gesagt wurde, ergibt sich die Folgerung: Der Gerechte kann sich desgleichen namentlich durch sein Gebet den Sieg über alle Feinde seines Heiles oder die ununterbrochene Standhaftigkeit in allen inneren und in allen äußeren Versuchungen auf unfehlbare Weise erwirken. Die Berechtigung dieser Forderung liegt am Tage. Bis zum Ende in der Gerechtigkeit verharren und alle Versuchungen standhaft überwinden, ist ja schließlich eines und dasselbe. Man entgegnet vielleicht: Dies letztere ist nicht vollkommen richtig. Nach der Auffassung der Theologen und namentlich der strengen Dogmatiker ist ja die endliche Beharrlichkeit ihrem Wesen nach nichts anderes als das Glück, im Zustande der Gnade zu sterben. Daher muss man nach theologischer Anschauung und theologischem Sprachgebrauche auch von einem solchen, der hundert- und hundertmale in die schwere Sünde gefallen ist, aber unmittelbar vor dem Tode von seinem Falle noch einmal aufsteht, allen Ernstes sagen, er habe die Gnade der Beharrlichkeit erlangt. Alle Versuchungen siegreich bestehen und die Gnade der Beharrlichkeit haben, sind also ganz verschiedene und leicht trennbare Dinge. — Darauf ist zu erwidern: Nach der streng dogmatischen Auffassung und Redeweise verhält sich die Sache allerdings so. Allein ebenso klar ist es, dass die Beharrlichkeit als solche nach gewöhnlichen Begriffen, solange dieselbe

eben vorhanden ist, den Fall in die schwere Sünde ausschließt. Daher redet man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche in letzthin beschriebenem Falle eher von der Gnade eines guten Todes als von Beharrlichkeit. Doch lassen wir den Streit über die Ausdrucksweise beiseite. Was hier in die Wagschale fällt, ist der bed.utsame Umstand, dass die für obige Lehre vorgeführten Beweisgründe wenigstens theilweise nicht bloß auf die Gnade der Beharrlichkeit im streng dogmatischen Sinne, d. i. auf die Gnade eines guten Todes, sondern auch auf die Beharrlichkeit im Guten im nächstgelegenen Sinne volle Anwendung finden. Dies gilt insbesondere von dem Beweise, der sich auf die fünfte Bitte des Vaterunser stützt.

112. Wir halten es für zuträglich, den hier eingeschalteten Lehrpunkt noch etwas genauer zu erklären. Es gibt einen zweifachen Weg, den Versuchungen und den Gefahren zur Sünde zu entgehen. Der erste von diesen zwei Wegen besteht darin, dass die Versuchungen und die Gefahren der Sünde entweder für immer oder doch für die Gegenwart gänzlich aufhören und beseitigt werden. Der zweite Weg ist kein anderer, als dass der Mensch die an ihn herangetretenen Versuchungen und Gefahren zur Sünde, solange sie eben dauern, beständig siegreich überwindet. Diesen Weg hält uns Gott offen, indem er uns zu besagter Ueberwindung wirksame Gnaden mittheilt. Es kommt nicht selten vor, dass der Mensch, soviel an ihm liegt, vom letzteren dieser zwei Wege nichts wissen will, und dass er infolgedessen in seinem Gebete von Gott mit aller Entschiedenheit gerade die gänzliche Befreiung von den lästigen Versuchungen und von den bedrohenden Gefahren zu erbitten bestrebt ist. Ein Beispiel dieser Art haben wir an Paulus. Der Apostel betete, wie er selbst bezeugt, ebenso anhaltend als inständig um Befreiung von dem Stachel des Fleisches, worunter die Ausleger gemeinhin eine anhaltende und lästige Versuchung der Fleischlichkeit

verstehen.[1]) — Um die Beharrlichkeit im Guten zu verleihen, ist es in einem solchen Falle, wie jedermann einsieht, nicht nöthig, dass Gott ein derartiges Gebet gerade im zunächst gemeinten Sinne erhöre; er kann zu besagtem Zwecke auch den zweiten Weg einschlagen. Gar häufig wählt Gott in ähnlichen Fällen eben diesen zweiten Weg, und zwar aus dem Grunde, weil derselbe für das Heil des Betenden zuträglicher und für Gottes Ehre förderlicher erscheint. So war es auch bei Paulus in der oben gedachten Angelegenheit. Bekanntlich erhielt er auf sein Gebet von Gott die Antwort: „Es genügt dir meine Gnade, denn die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen."[2])

113. Nach diesem, wie wir glauben, ganz sachgemäßen Einschiebsel kehren wir wieder zur Untersuchung über die Erbittbarkeit der endlichen Beharrlichkeit zurück. Es erübrigt diesbezüglich noch die Frage: Muss das Gebet des Gerechten, um die Gnade der endlichen Beharrlichkeit unfehlbar zu erwirken, neben anderen naturgemäßen Eigenschaften namentlich auch beharrlich und ausdauernd sein; und welchen Grad von Beharrlichkeit und Ausdauer muss im Bejahungsfalle besagtes Gebet, um vollgiltig zu sein, aufweisen können? Wir wagen diese Frage nicht in einem ganz bestimmten Sinne endgiltig zu entscheiden. Die vorgelegte Frage wird unter anderem von Suarez und von Ripalda ziemlich einlässlich besprochen. Allein die beiden großen Theologen stimmen in Beantwortung derselben nicht

---

[1]) Der Apostel schreibt von sich selbst also: „Damit ich mich nicht der hohen Offenbarungen wegen erhebe, wurde mir ein Stachel in mein Fleisch gegeben, ein Engel des Satan, dass er mir Faustschläge gebe. Um deswillen habe ich dreimal den Herrn gebeten, dass er von mir weiche." (2. Cor. 12, 7. 8.)

[2]) A. a. O. 12, 9. Dass in einem solchen Falle das Gebet in Wahrheit nicht unerhört bleibt, wurde oben (n. 82 ff.) des weiteren auseinandergesetzt.

vollkommen überein. Suarez fordert für das Gebet in diesem Hauptanliegen, damit es vollgiltig sei und in der gedachten Richtung unfehlbar wirke, Ausdauer und Beharrlichkeit ohne jede Beschränkung. Dabei scheint er diese Forderung in jeder Beziehung sehr ernst und sehr streng zu nehmen.[1]) Ripalda hingegen äußert sich in dieser Angelegenheit etwas freier. Nach seinem Dafürhalten kann die Beharrlichkeit und Ausdauer im Beten, die auch nach ihm zur Erwirkung der endlichen Beharrlichkeit für gewöhnlich und naturgemäß erfordert ist, mitunter durch ganz besondere Vorzüge des entsprechenden Gebetes und der betenden Persönlichkeit ersetzt werden. Geben wir, um jedes Missverständnis zu vermeiden, dem gefeierten Theologen selbst das Wort. Er schreibt: „Wenn die Väter für das Gebet, damit es unfehlbar wirke, neben anderen Dingen auch die Beharrlichkeit verlangen, so hat man dabei nicht gerade an die Beharrlichkeit bis zum Tode, sondern bloß an eine gewisse bleibende und unermüdete Ausdauer im Gebete zu denken. Weil aber ein derartiges Gebet zuweilen sein Vorhaben nicht erreicht, so fügen sie der gedachten Ausdauer im Gebete noch andere Bedingungen bei, wie die Forderung eines ungewöhnlich starken Glaubens, einer ähnlichen Hoffnung, Liebe, Demuth und die Forderung anderer nothwendiger Bedingungen, um auf diese Weise den Abgang der Erhörung von Seite Gottes dem Mangel besagter Bedingungen zuzuschreiben. Wer wird aber zu bestimmen vermögen, ein wie hoher Grad von Vollkommenheit in all diesen Stücken zur unfehlbaren Wirksamkeit des menschlichen Gebetes gefordert ist? Nach meiner bescheidenen Meinung muss zu besagtem Zwecke die Vollkommenheit unseres Gebetes jenen Grad übersteigen, der mit Hilfe der gewöhnlichen und durch die alltäglichen Lebensumstände vermittelten Gnade erreichbar ist. Ich möchte also die fragliche Wirkungskraft nur jenem Gebete zuschreiben, das unter dem Einflusse eines außer-

[1]) Vgl. De gratia l. XII. c. 38. n. 14.

ordentlichen Gnadenbeistandes, wie ihn Gott zuweilen ganz unmittelbar und ohne Dazwischentreten geschöpflicher Ursachen gewährt, mit treuer Mitwirkung des Begnadigten zustande kommt.“ [1])

114. Aus dem Gesagten ziehen wir für unseren Zweck folgende Schlüsse. 1. Die allervollkommenste Beharrlichkeit oder Ausdauer im Gebete besteht aus zwei Stücken, die sich gegenseitig ergänzen. Um im strengsten Sinne des Wortes ausdauernd zu beten, muss nämlich der Mensch vor allem sein Gebet gleichsam bis zum letzten Athemzuge seines Lebens ausdehnen; sodann muss er sein Gebet in dem Zeitraume, der dabei in Betracht kommt, oft und oft, ja, moralisch gesprochen, fast ununterbrochen wiederholen oder erneuern. 2. Für den Fall, wo das Gebet des Gerechten neben den übrigen erforderlichen Eigenschaften auch eine derartige Beharrlichkeit aufzuweisen in der Lage ist, halten wir den oben[2]) aufgestellten Satz für vollkommen gewiss. 3. Soferne man sich mit einem etwas geringeren Grade von Gewissheit zufrieden geben will, erachten wir es nicht als nothwendig, dass die Beharrlichkeit im Gebete, sei es nach der einen oder nach der anderen von den zwei angegebenen Richtungen, den höchsten Grad der Vollendung ersteige. Es genügt vielmehr nach unserer Ueber-

[1]) Im lateinischen Urtexte heißt es so: Perseverans igitur oratio, quae cum aliis conditionibus ad infallibilem impetrationem exigitur a Patribus, non finalis sed constans et indefessa ac permanens intelligenda est. At quia haec interdum postulata non impetrat, ideo ei perseverantiae adjungunt alias conditiones ingentis fidei, spei, caritatis, humilitatis et alias necessarias, quarum defectui defectum divinae concessionis attribuunt. Quanta autem futura sit harum conditionum perfectio ad infallibilem impetrationem necessaria, quis definiat. Crediderim, eam majorem esse, quam auxiliis ordinariis ministerio causarum secundarum provisis possibilis moraliter sit. Quare eam solum illi orationi inesse dicerem, quae auxiliis extraordinariis a Deo immediate supra creaturarum ministerium infusis cum eis conditionibus moraliter possibilis est. (L. c. n. 11.)

[2]) n. 107.

zeugung in gegenwärtiger Angelegenheit, wenn man sagen kann: Dieser Christ hat oft und oft um die endliche Beharrlichkeit oder um die Gnade eines guten Todes gebetet, und er hat sein Gebet, menschlich gesprochen, bis an sein Ende fortgesetzt. 4. Betet ein Gerechter mit ganz besonderer Andacht und namentlich mit ungewöhnlichem Vertrauen um die Gnade der endlichen Beharrlichkeit, so kann es zutreffen, dass ein derartiges Gebet für sich allein betrachtet und abgesehen von einer öfteren Wiederholung oder von einer besonderen Ausdauer die in Aussicht genommene Gnade ohneweiters von Gott erwirkt. Dieser Punkt findet in dem, was wir alsbald über das Erbitten der Bekehrungsgnade sagen werden, eine nicht zu unterschätzende Bestätigung. 5. Jedoch ist der letzte Lehrpunkt jedenfalls weit unsicherer als die früheren. Ueberdies bleibt es dem Gerechten gegebenenfalls, abgesehen von einer außerordentlichen Offenbarung Gottes, immer unbekannt, ob bei ihm in dieser wichtigsten aller Angelegenheiten ein vorübergehendes Gebet ein- für allemale volle Erhörung gefunden habe.[1])

115. Damit haben wir auch die Lösung einer einschlägigen Schwierigkeit vorweggenommen. Die Schwierigkeit ist diese: Paulus richtet an alle Christen ohne Ausnahme die Mahnung: „Wirket euer Heil in Furcht und Zittern"[2]); und wieder: „Wer meint, er stehe, der sehe zu, dass er nicht falle."[3]) Diese Mahnung erscheint für denjenigen, der die Gnade der Beharrlichkeit bereits vollkommen erwirkt hat, ja, selbst für den, der dieselbe unfehlbar zu erbitten in der Lage ist, unbegründet und überflüssig. Somit ist obige Lehre mit den Anschauungen des großen Völkerlehrers nicht wohl vereinbarlich. Wir antworten: Der vorgebliche Widerspruch zwischen

[1]) Daraus ergibt sich unter anderem die Folgerung, dass auch der Heiligste nicht unterlassen darf, sein Gebet um die Gnade der Beharrlichkeit bis ans Lebensende fortzusetzen.

[2]) Phil. 2, 12. — [3]) 1. Cor. 10, 12.

unserer Lehre und den Anschauungen des Apostels wäre allerdings vorhanden, wenn unsere Lehre sich in die zwei Punkte zusammenfassen ließe: 1. Der Gerechte kann sich durch ein vorübergehendes Gebet oder wenigstens durch eine Reihe wiederholter Gebetsübungen, die geraume Zeit vor dem Eintritte des Todes ihren Abschluss finden, die Gnade der Beharrlichkeit unfehlbar erwirken; 2. er kann zudem auch über die Wirksamkeit seines Gebetes oder über die Thatsache, dass sein Gebet vollgiltig ist, d. h. alle nöthigen Eigenschaften besitzt, volle Gewissheit erlangen. Wir haben aber in obigen Ausführungen den letzten von diesen zwei Punkten ein- für allemal gänzlich ausgeschlossen und den ersten Punkt wenigstens auf ganz seltene Ausnahmsfälle beschränkt. Somit kann von einem Widerspruche unserer Lehren mit den Anschauungen des Weltapostels keine Rede sein. Mit anderen Worten: Auch in der Voraussetzung, dass unsere Lehre richtig ist, hat der Christ allzeit Grund zu fürchten; denn er kann und muss fürchten, dass es seinem Gebete an den nöthigen Eigenschaften gebreche, und dass er für die Zukunft im Gebete erlahme.[1])

c) Die Gnade der zukünftigen Bekehrung.

116. Wir gehen nun zu einem neuen Punkte über. Wo die Dogmatiker von der Tragweite des menschlichen Ver-

[1]) Mit der soeben besprochenen Frage hat die Frage, ob sich der Gerechte auch die sogenannte Befestigung in der Gnade (confirmatio in gratia) zu erbitten vermöge, eine gewisse Aehnlichkeit. Was die Befestigung in der Gnade sei, und dass zwischen ihr und der einfachen Gnade der Beharrlichkeit ein bedeutsamer Unterschied bestehe, setzen wir als bekannt voraus. Daraus sieht man, dass man aus der Erbittbarkeit der endlichen Beharrlichkeit nicht ohneweiters die Erbittbarkeit der förmlichen Befestigung in der Gnade folgern darf. Bezüglich dieser Frage sagen wir hier in aller Kürze: Die confirmatio in gratia gehört jedenfalls in das Gebiet der außerordentlichen Gnaden. Daher müssen bezüglich der Erbittbarkeit dieser Gnade die Grundsätze über das Erbitten außerordentlicher Gnaden gelten.

dienstes handeln, werfen sie unter anderem auch die Frage auf: Kann sich der Gerechte schon im voraus für den Fall, dass er früher oder später in den Stand der Ungnade gerathen sollte, die Gnade der Bekehrung (reparatio post lapsum) in wirksamer Weise verdienen? Die Art und Weise, wie die Dogmatiker diese Frage beantworten, hat mit der Beantwortung der Frage über die Verdienbarkeit der endlichen Beharrlichkeit volle Aehnlichkeit. Vor allem stellen nämlich die Dogmatiker ein volles und eigentliches Verdienen (meritum de condigno) dieser Gnade entschieden als unmöglich hin. Auf der anderen Seite aber wird ein mehr uneigentliches Verdienen (meritum de congruo) besagter Gnade von vielen Dogmatikern unbedenklich zugegeben, von manchen sogar dessen Möglichkeit und Zulässigkeit nachdrücklich betont. Die Nebenfrage, ob besagtes Verdienst immer und wesentlich unsicher (fallibile) bleibe oder aber unter den entsprechenden Umständen auch voller Unfehlbarkeit sich erfreuen könne, wird von den meisten Theologen, die diese Frage berühren, nicht ausdrücklich gestellt und von denen, die sie stellen, gewöhnlich zu ungunsten der Unfehlbarkeit entschieden.[1]) — Nach unserem Dafürhalten sollte man auch bei Besprechung dieses Lehrpunktes ausdrücklicher und nachdrücklicher, als es zu geschehen pflegt, im Unterschiede zum Verdienste gerade auf die Kraft des Erbittens Rücksicht nehmen. Oder, wenn man lieber will, nach unserer Ansicht sollte der Theologe, sei er vorherrschend Ascet oder Dogmatiker, nachdem er rücksichtlich der hier gemeinten Gnade entweder überhaupt jede Möglichkeit des Verdienens in Abrede gestellt oder dem diesbezüglichen Verdienste wenigstens die Unfehlbarkeit vollständig abgesprochen hat, nicht unterlassen, die weitere Frage aufzustellen: Kann diese Gnade auch nicht erbittet werden, oder muss wenigstens in dieser Hinsicht auch die Wirksamkeit des Bittgebetes wesentlich als unsicher und unverlässlich angesehen werden? — Nach unserem Ur-

[1]) Vgl. Egger, Enchiridion dogm. special. n. 416.

theile ist diese Frage, die offenbar mit der soeben behandelten Frage die größte Aehnlichkeit zeigt, ganz in ähnlichem Sinne wie letztere zu beantworten. Doch geben wir gerne zu, dass unsere Lehre in Bezug auf diese zweite Frage nicht den gleichen Grad von Gewissheit beanspruchen kann. Wir wollen auch hier unsere Lehre zuerst genau formulieren und dann entsprechend zu beweisen versuchen.

117. **Vierter Satz.** Der Gerechte ist in der Lage, sich zur Zeit des gegenwärtigen Gnadenstandes für den Fall, dass er später in den Stand der Ungnade gerathen sollte, die Gnade der Bekehrung zu erwirken, und zwar an und für sich mit unfehlbarem Erfolge; dieser Erfolg und namentlich dessen Unfehlbarkeit ist jedoch nicht sofast auf Rechnung eines wie immer gearteten Verdienstes, sondern vielmehr auf Rechnung des entsprechend geeigenschafteten Gebetes zu setzen. — Im Zusammenhalte mit den Erklärungen, die wir oben zum dritten Satze gegeben haben, könnte dieser Satz als jedem weiteren Missverständnisse enthoben angesehen werden. Wir halten es aber demungeachtet für nützlich, die einschlägigen Erklärungen hier in Kürze zu wiederholen. Unser Satz behauptet oder gibt wenigstens gerne zu, dass zur Erwirkung der gemeinten Gnade Gebet und Verdienst zusammenwirken sollen. Jedoch kann in dieser Angelegenheit das Verdienst als solches nie als eigentliches und vollgiltiges Verdienst (meritum de condigno), sondern muss immer als unvollkommenes und uneigentliches Verdienst angesehen werden. Zudem nimmt das Verdienst in dieser Sache, mit dem Gebete verglichen, immer eine untergeordnete Stellung ein; denn anstatt selbständig aufzutreten, dient es nach unserer Anschauung mehr dazu, dem Gebete die gehörigen Eigenschaften zu sichern und dessen Kraft zu verstärken. Namentlich ist die Unfehlbarkeit des Erfolges, auf die ja in dieser Frage schließ-

lich alles ankommt, unmittelbar dem Gebete und nur dem Gebete zuzuschreiben.[1])

118. Mit Rücksicht auf diese untergeordnete Stellung, die wir in gegenwärtiger Frage dem Verdienste im Unterschiede zum Gebete soeben angewiesen haben, sowie aus dem weiteren Grunde, dass wir in diesem Buche bloß die Wirksamkeit des Bittgebetes besprechen wollen, betrachten wir es nicht als unsere Aufgabe, die Beweisgründe, die in dieser Angelegenheit zugunsten der Zulässigkeit eines unvollkommenen Verdienens angeführt zu werden pflegen, ausdrücklich darzulegen und auf ihren wahren Wert zu prüfen.[2]) Die Bedeutung, welche diesen Beweisgründen für unseren gegenwärtigen Zweck zukommt, liegt in folgender Erwägung. Wenn sich nach dem Urtheile gewichtiger Theologen der Gerechte die Gnade der zukünftigen Bekehrung für den Eintritt des Nothfalles einigermaßen verdienen kann, so muss er umsomehr in der Lage sein, besagte Gnade auf wirksame Weise sich zu erbitten. Oder ist es nicht eine klare Sache, dass bei Gott, dem Allgütigen, der Erfolg des Gebetes weiter reichen muss als die Tragweite des Verdienstes? Ebenso klar ist es, dass in Bezug auf Erlangung der verschiedensten Gnaden eher das Gebet unfehlbar zum Ziele führen kann als das Verdienst. Doch es stehen uns zur Erhärtung unseres Satzes noch bessere Beweise zugebote.

119. Diese Beweise sind wieder den oft und oft angezogenen Verheißungen Gottes zu entnehmen. Zunächst sagen wir: Für den Gerechten, der betet, ist in der Voraussetzung, dass er später einmal in die schwere Sünde fällt,

---

[1]) Was die Beharrlichkeit im Gebete betrifft, so kann hier, dem formellen Sinne der obschwebenden Frage entsprechend, nur die Zeit, wo der Betende im Stande der Gnade sich erhält, in Frage kommen.

[2]) Wer diese Gründe kennen lernen will, der mag sie in einem guten Lehrbuche der Dogmatik nachlesen. Vgl. Egger, Enchiridion dogm. special. n. 416.

die Gnade der Bekehrung ohne Frage ein Gut, das zu seinem Seelenheile nicht bloß höchst zuträglich erscheint, sondern geradezu nothwendig ist. Nun ist es aber, wie wir wiederholt betont haben, unleugbar, dass die dem Gebete gemachten Verheißungen zum wenigsten auf alle zum Seelenheile nothwendigen Gnaden ausgedehnt werden müssen. — Man entgegnet vielleicht: Das hier gemeinte Anliegen ist für den Gerechten als solchen, d. h. solange er im Stande der Gnade bleibt, eigentlich noch nicht vorhanden, oder — um es gelinder auszudrücken — es ist für ihn noch nicht dringend oder acut geworden. Um die Gnade der Bekehrung mag und soll die betreffende Persönlichkeit dann beten, wenn sie thatsächlich in Noth, d. i. in den Stand der Ungnade gerathen ist. In dieser Lage und nur in ihr darf der Mensch für sein Anliegen auf die göttlichen Verheißungen sich berufen. — Diesem Einwurfe gegenüber erlauben wir uns einige Gegenfragen: Seit wann oder aus welchem Grunde soll das Gebet des Sünders in was immer für einer Richtung wirksamer sein als das Gebet des Gerechten? Wie will man ferner beweisen, dass die göttlichen Verheißungen, die so freigebig und großmüthig klingen, nur auf unmittelbar dringende und ganz acut gewordene Anliegen angewendet werden dürfen? Wenn die vierte Bitte des Vaterunser mehr oder weniger deutlich in diesem Sinne abgefasst erscheint, so macht dieselbe, weil sie sich zunächst nur mit zeitlichen Dingen beschäftigt, in leicht erklärlicher Weise eben eine Ausnahme. In den übrigen Bitten des Vaterunser ist von einer derartigen Beschränkung keine Spur zu entdecken, und es ist nicht erlaubt, den göttlichen Verheißungen willkürliche Beschränkungen beizufügen. — Ja, wir gehen noch einen Schritt weiter und behaupten: Die Gnade, von der wir hier sprechen, ist in den Bitten des Vaterunser sozusagen ausdrücklich enthalten. Wir beten im Vaterunser nach der Anleitung unseres Herrn und Heilandes am Ende: „Erlöse uns von dem Uebel.“ Unter dem Uebel,

wovon in dieser Bitte die Rede ist, haben wir gewiss vorzüglich zwei Uebel, nämlich die schwere Sünde und die ewige Verdammnis, zu verstehen.[1]) Nun kann aber der Gerechte, für den diese Bitte offenbar ebensogut berechnet ist wie für den Sünder, vom Uebel der Sünde offenbar auf zweifache Weise erlöst werden, nämlich erstens so, dass er gar nicht in die Sünde fällt, und zweitens, dass er nach erfolgtem Sündenfalle so schnell als möglich von demselben wieder aufsteht. Dies vorausgesetzt, nimmt unsere Bitte im Munde des Gerechten rücksichtlich der Sünde fast naturgemäß die Form an: Herr, bewahre mich vor der Sünde und ganz besonders vor der schweren Sünde; wenn ich aber aus eigener Schuld und Schwachheit in die Sünde fallen sollte, so befreie mich von diesem Uebel so schnell als möglich durch die Gnade einer aufrichtigen Bekehrung und durch vollkommene Verzeihung. Ja, noch mehr. Die Gnade, um die der erste Theil des soeben vorgeführten Disjunctivsatzes sich bekümmert, bildet der gewöhnlichen Auslegung zufolge den Gegenstand der vorausgehenden, d. i. der sechsten Bitte des Vaterunser. Wenigstens wird niemand leugnen, dass die sechste Bitte des Vaterunser leicht in diesem Sinne verstanden werden kann.[2]) Um also vom Vaterunser unnothwendige Wiederholungen fernzuhalten oder — wenn man lieber will — um dem Vaterunser einen möglichst reichen Inhalt zu geben, muss man bei

[1]) Einige Ausleger denken hier allerdings, wie es der griechische und lateinische Text zuläßt, zunächst nicht an das Uebel als solches, sondern an den Urheber alles Uebels, an den Teufel. Mag man nun auch dieser Auslegung beipflichten, so wird man doch schlussweise zuletzt immer wieder auf die Sünde und auf die ewige Verdammnis zurückkommen; denn wir fürchten als Christen den Teufel eben als Verführer zur Sünde und infolgedessen als Urheber der ewigen Verdammnis.

[2]) Der bisher in Oesterreich gebräuchliche Katechismus sagt bekanntlich: „Wir begehren in der sechsten Bitte, dass uns Gott zur Zeit der Versuchung seine Hilfe nicht entziehe, noch gestatte, dass wir in der Versuchung unterliegen.“

der letzten Bitte entweder vorherrschend oder wenigstens nebenher und auf nicht ganz untergeordnete Weise an die Gnade wirksamer Bekehrung denken. Ja, der Sünder, für den diese Bitte offenbar auch berechnet ist, muss bei derselben jedenfalls ganz vorzüglich die Gnade der Bekehrung im Auge haben. Warum soll also der Gerechte dabei nicht gleichfalls bedingungsweise an diese hochwichtige Gnade denken dürfen? — Zum nämlichen Schlusse gelangt man, wenn man in der letzten Bitte des Vaterunser, wie es jedenfalls geschehen kann und in gewissem Sinne auch geschehen soll, unter dem Uebel, um dessen Abwendung man bittet, zunächst die ewige Verdammnis versteht. Denn der betende Gerechte kann für den Fall, dass er später einmal schwere Sünden begeht, nur durch die Bekehrung der ewigen Verdammnis entgehen.[1])

120. Wir erachten es als zweckmäßig, gegenwärtigen Satz zum Schlusse noch durch das Zeugnis einiger der ausgezeichnetsten Theologen zu bekräftigen. Suarez äußert sich über unseren Lehrpunkt, wie folgt: „Aus dem Gesagten kann man ersehen, was von jenem Gebete zu sagen ist, wodurch der Gerechte begehrt, wenn er falle, wieder aufgerichtet zu werden. Ein derartiges Gebet ist nämlich ohne Zweifel ein gerechtes und wohlgeordnetes Gebet, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehrt. Der Grund davon liegt am Tage. Ein derartiges Gebet ist gerecht rücksichtlich seines Gegenstandes, d.i. es bezweckt eine Sache, die gerecht ist und dem Willen Gottes entspricht. Denn Gottes Wille ist es, dass der Mensch, wenn er fällt, wieder aufstehe. Zudem geht dies Gebet hervor aus der Liebe des Menschen zu seinem eigenen Seelenheile und aus dem frommen Verlangen, nicht in der Sünde zu verharren. Es kann auch alle erforderlichen Bedingungen oder Eigenschaften besitzen; denn es kann im Glauben und

[1]) Um die Kraft dieses Beweises fühlbar zu machen, sei noch einmal bemerkt, dass die göttlichen Verheißungen zugunsten des Gebetes wenigstens den vollen Inhalt des Vaterunser umfassen.

mit Vertrauen, mit Beharrlichkeit und im Namen Jesu und endlich auch ohne Anhänglichkeit an die Sünde verrichtet werden. Die Bedingung: ‚falls ich sündigen sollte‘ schließt als solche keineswegs den Willen zu sündigen in sich, noch setzt sie denselben voraus, da ja der Bedingungssatz als solcher mit der Wirklichkeit nichts zu thun hat.“[1] — Ripalda nimmt in diesem Anliegen für das Gebet ganz ausdrücklich volle Unfehlbarkeit in Anspruch. Zugleich löst er die verschiedenen Schwierigkeiten, die von einzelnen Theologen gegen diese Lehre erhoben werden. Er schreibt: „Zwei Gründe werden von Vasquez gegen die Wirksamkeit des Gebetes in diesem Stücke geltend gemacht. Erstens tritt in unserem Falle beim Gerechten nach geschehenem Gebete der Fall in die schwere Sünde dazwischen — ein Umstand, der die Kraft des früheren Gebetes ertödtet. Das zweite Bedenken lautet: Wäre ein derartiges Gebet wirksam, so müsste es die Folge haben, dass Gott dem Gerechten die Wiederherstellung auf Grund des gegebenen Versprechens ebensogut schuldet, wie er ihm andere Güter, die er unter den entsprechenden Bedingungen sich erbittet, auf Grund der allgemeinen Verheißung: ‚Bittet, und ihr werdet empfangen!‘ gleichsam schuldig ist — eine Folgerung, die gewiss niemand anerkennen will. Wir erwidern auf den ersten Punkt: Das Dazwischentreten der Sünde

---

[1] Der lateinische Text lautet: Hinc intelligi potest, quid dicendum sit de illa oratione, qua justus petit, ut reparetur, si ceciderit; de qua dubitari non potest, quin sit justa et honesta, ut aperte docet S. Thomas. Et ratio est clara, quia illa oratio est justa ex parte objecti i. e. est petitio rei justae et conformis diviae voluntati; nam Deus vult, ut qui ceciderit, resurgat. Item procedit ex affectu spiritualis salutis et ex pio desiderio non perseverandi in peccato potestque fieri cum omnibus aliis circumstantiis debitis i. e. ex fide et cum fiducia ac perseverantia et in nomine Christi ac denique sine ullo affectu ad peccatum; nam conditio illa: si peccavero, nullo modo involvit vel supponit voluntatem peccandi, nam conditionalis nihil ponit in esse. (L. c. n. 8.)

ertödtet in unserem Falle die Kraft des Gebetes nicht; denn Gott hat auf Grund des absoluten Vorherwissens, das er von fraglichem Gebete des betreffenden Gerechten besaß, und abgesehen von dem absoluten Vorhersehen des zukünftigen Falles in die Sünde, bestimmt beschlossen, der fraglichen Persönlichkeit nach geschehenem Sündenfalle die zum Wiederaufstehen nothwendige und wirksame Gnade zu ertheilen; und kraft dieses Beschlusses und somit zugleich auf Grund des fraglichen Gebetes ertheilt Gott dann nach erfolgtem Falle in die Sünde die besagte Gnade in Wirklichkeit. Dieser Thatbestand findet seinen richtigen Ausdruck in dem Satze: Die Gnade der Bekehrung ist durch das vorhergehende Gebet erwirkt worden.... Dem zweiten Bedenken gegenüber ist Folgendes zu bemerken. Fürs erste kann man den Satz: ‚Der Gerechte kann sich durch sein Gebet, wenn es die entsprechenden Bedingungen erfüllt, auf Grund einer göttlichen Verheißung (vorausgesetzt, dass dieselbe wirklich vorliegt) seine dereinstige Bekehrung unfehlbar erbitten' unbedenklich zugeben, wie ähnliches ja auch vom Gebete des Sünders oder vom Gebete des Gerechten zugunsten einer dritten Person angenommen wird. Dies wird auch von den Vertheidigern unserer Lehre im allgemeinen nicht bezweifelt. Wem dies nicht zulässig erscheint, der kann sich mit der Behauptung helfen, damit Gott an seine Verheißungen gebunden sei, verlange er, dass unser Gebet neben anderen Bedingungen in einem ganz besonderen Sinne ausdauernd sei, d. h. dass unser Gebet nicht durch das Dazwischentreten neuer Sünden, wodurch die Kraft des Gebetes lahm gelegt wird, gleichsam unterbrochen werde. Nach all dem bleibt aber immer noch die Möglichkeit offen zu behaupten, in gegenwärtiger Angelegenheit wirke das Gebet unabhängig von einer ausdrücklichen Verheißung. Eine derartige Verheißung ist zur Wirksamkeit des Gebetes auch nicht unumgänglich nothwendig; denn Gott kann sich ja immer aus ganz freier Liebe durch

das Gebet des Gerechten bestimmen lassen, das zu thun, was er sonst, d. i. ohne die Dazwischenkunft des Gebetes nicht gethan hätte." [1]) — Endlich spricht auch der hl. Thomas zugunsten dieser Lehre, wenn er sagt: „Das Verlangen, wodurch jemand das Wiederaufstehen nach dem Falle in die Sünde in Aussicht nimmt, ist als gerechtes Verlangen zu bezeichnen; und auf gleiche Weise nennen wir das Gebet, das ein solches Wiederaufstehen zum Gegenstande hat, ein gerechtes, denn es strebt nach Gerechtigkeit. Es heißt jedoch nicht in dem Sinne gerecht, als ob das Begehen als Forderung vorher=

[1]) Der ziemlich schwerfällige und verwickelte Text Ripaldas lautet in der Ursprache, wie folgt: Duo opponit huic impetrationi Vasquez. Primum est, orationi factae a justo interponi per se peccatum, quod ejus efficaciam elevat. Secundum est, si talis oratio esset impetratoria, fore, ut infallibiliter ex promissione divina deberetur justo reparatio, sicut alia dona cum debitis conditionibus postulata debentur orantibus ex illa generali premissione: Petite et accipietis; quod a nemine conceditur. Ad primum respondeo: Non obstat impetrationi interpositio peccati, siquidem Deus ante illud absolute praevisum ex absoluta praevisione orationis justi decrevit auxilia efficacia ad reparationem necessaria post praevisum peccatum conferre; atque adeo reipsa post praevisum peccatum ex vi talis decreti ac per consequens ex vi praeteritae orationis illa confert. Quod est formaliter et non aliud, ea auxilia per orationem praeteritum impetrari... Ad secundum: Imprimis nullum est inconveniens admittere, posse justum cum debitis conditionibus orantem ex promissione Dei (si alias ea orationi facta est) infallibiliter reparationem impetrare, ut eam impetrat oratio facta a peccatore et oratio justi pro alio fusa in Deum. Neque id ab assertoribus nostrae sententiae universim negatur. Deinde si id reputaretur absurdum, asseratur, Deum inter alias conditiones ad obligationem suae promissionis orationi factam exigere, ut oratio eo sensu perseverans sit, ut non interrumpatur novo aliquo peccato, quod magis removeat Deum a concedendo dono, quam moveat oratio ad concedendum; nihilominus posse orationem impetrare sine promissione, quae non est ad impetrandum necessaria, quia Deus sua benignitate flecti potest ad disponendum oratus a justo, quod alias sine ipsius oratione non disponeret. (L. c. disp. 95. n. 19.)

gegangenen Verdienstes auf Gerechtigkeit beruhe; dasselbe stützt sich vielmehr ausschließlich auf die Barmherzigkeit."[1]) Mit diesen Worten will der Aquinate, wie aus den Worten selbst ersichtlich ist und der Zusammenhang noch deutlicher zeigt, rücksichtlich der zukünftigen und bedingungsweisen Bekehrung auf der einen Seite das Verdienst als solches entschieden abweisen und auf der anderen Seite dem Gebete seine eigenthümliche Kraft und Wirksamkeit ebenso entschieden gewahrt wissen. Dass die Wirksamkeit des Gebetes in dieser Angelegenheit eine unfehlbare sei, sagt der Fürst der alten Schule zwar nicht ausdrücklich; aber weil seine Worte schlechthin und ohne jede Beschränkung für die Zulässigkeit des fraglichen Erbittens einstehen, glauben wir ihn in solchem Sinne verstehen zu sollen.

121. Gegen die vorgetragene Lehre drängt sich fast unwillkürlich ein Bedenken auf. Man kann demselben folgenden Ausdruck geben. Mit Beihilfe der Gnade, die Gott niemandem versagt, ist der Gerechte in der Lage, fort und fort im Gnadenstande zu verharren. Somit hat der Gerechte das Gut, um das es sich hier in letzter Linie handelt, wenigstens virtuell schon in seiner Hand. Denn das, worum es sich bei

---

[1]) Der Aquinate schreibt wörtlich also: Desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita, quod justitiae innitatur per modum meriti, sed solum misericordiae. (1. 2. q. 114. a. 7. ad 1.) — Viele Theologen berufen sich in gegenwärtiger Frage theils im allgemeinen, theils insbesondere, um zu zeigen, dass der Gerechte vernünftigerweise um diese Gnade bitten kann, auf die Worte des Psalmisten: Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me. (Ps. 70, 9; vgl. Thom. l. c.) Allein der Psalmist scheint bei diesen Worten unmittelbar nicht den später zu erfolgenden Fall in die Sünde, sondern vielmehr die dem Falle vorausgehende Schwäche oder die innere Gefahr zu sündigen im Auge zu haben. Somit bittet er mit diesem Rufe zunächst nur um Standhaftigkeit in Versuchungen oder um Kraft bei eintretender Schwäche und nicht gleichsam bedingungsweise um die Gnade der Bekehrung.

dieser Angelegenheit in letzter Linie handelt, ist nichts anderes als das Glück, möglichst beständig im Zustande der Gnade zu sein und am Ende in diesem Zustande zu sterben. Nun wurden aber oben[1]) alle jene Dinge, die der Betende anderweitig in seiner Gewalt hat, vom Bereiche der Wirksamkeit des Bittgebetes ausgeschlossen. Zudem ist es jedenfalls weit besser und Gott wohlgefälliger, dass der Gerechte, anstatt zu fallen und dann vom Falle sich wieder zu erheben, vielmehr beständig im Guten ausharrt. Daher soll und muss der Gerechte vernünftigerweise sein Gebet immer und unverrückt auf besagte Beharrlichkeit hinrichten, anstatt nebenher und vielleicht manchmal sogar in erster Linie die bedingungsweise Bitte um die allenfalls nöthig gewordene Bekehrung an Gott zu stellen. Wenigstens scheint so viel klar zu sein: Der Gerechte muss in gegenwärtiger Angelegenheit immer zuerst und unbedingt um die Beharrlichkeit im Guten beten und erst an zweiter Stelle und bedingungsweise um die Gnade, von der wir hier handeln. Dies vorausgesetzt, muss sich jedem, der gründlicher nachdenkt, die Frage aufdrängen: Wie soll das Gebet des betreffenden Gerechten im zweiten Sinne Erhörung finden, nachdem es im ersten Sinne unerhört geblieben ist?

122. Das vorgebrachte Bedenken scheint uns so schwerwiegend, dass wir gerade seinetwegen den vierten Satz oder die Lehre über das Erbitten der bedingungsweise nothwendigen Bekehrung für weniger gewiss ansehen als den dritten Satz, der sich mit der Erbittbarkeit der endlichen Beharrlichkeit befasste. Allein, als für das Gegentheil entscheidend, können wir dies Bedenken doch nicht gelten lassen. Das ganze Bedenken findet vor allem in den Beweisen, die wir zugunsten unseres Satzes angeführt haben, eine indirecte Widerlegung. Um eine directe Widerlegung beizufügen, bemerken wir Folgendes. Solange der Gerechte auf Erden pilgert, ist und

[1]) n. 34 ff.

bleibt er immer sehr gebrechlich. Daher kann man von ihm, selbst die nöthige Gnade, ja, sogar sehr reichliche Gnade vorausgesetzt, nicht so ohneweiters und schlechthin behaupten, er habe, wir sagen nicht die Möglichkeit zu beharren, sondern die Beharrlichkeit selbst wahrhaft und vollkommen in seiner Hand. Gleichzeitig geben wir zu bedenken, dass der Grundsatz: „Was der Mensch anderweitig in seiner Gewalt hat, bleibt von dem Bereiche des Erbittens ausgeschlossen", wie oben gezeigt wurde, mit einer gewissen Mäßigung aufzufassen ist. Hiermit ist dem ersten Theile des vorgebrachten Bedenkens die Spitze abgebrochen. Der zweite Theil unseres Bedenkens spricht den richtigen Gedanken aus, dass der Gerechte immer nur bedingungsweise oder im disjunctiven Sinne um die Gnade der zukünftigen Bekehrung beten soll. Allein, es darf gewiss nicht ohneweiters vorausgesetzt werden, dass dem bedingten Gebete keine Kraft zukommt. Ebenso unerwiesen und unerweisbar ist es, dass dem disjunctiven Gebete nicht sowohl in Bezug auf das eine als auch in Bezug auf das andere Glied, je nach Umständen, eine gewisse selbständige Kraft zukommen kann.

d) Die himmlische Seligkeit.

123. Fünfter Satz. Aus den zwei vorausgehenden Sätzen ergibt sich die Folgerung: Jeder Gerechte ist in der Lage, die Gnade eines seligen Todes und mit ihr auch das Gut der himmlischen Seligkeit sich unfehlbar zu erbitten. — Dieser Satz ist unter der Voraussetzung, dass dem fraglichen Gebete keine von den nöthigen Eigenschaften und Vorbedingungen mangelt, nach den bisherigen Ausführungen vollkommen selbstverständlich. Die Bedingungen und die Eigenschaften des Gebetes, die zur wirksamen und unfehlbaren Erlangung dieser zwei höchsten Güter erfordert sind, müssen theils aus obigen Ausführungen von allgemeinem Charakter, theils und namentlich aus den

Ausführungen über das Erbitten der endlichen Beharrlichkeit sorgfältig zusammengestellt werden. — Weil es sich hier um die allergrößten Güter des Menschen handelt, so wird es nicht unerwünscht sein, wenn wir die Beweise für unseren Satz, die in obigen Ausführungen niedergelegt sind, noch durch ein paar Bemerkungen verstärken. Da für den Menschen das größte Uebel ein unseliger Tod und die darauffolgende ewige Verwerfung ist, so muss er bei der letzten Bitte des Vaterunser nothwendig in ganz vorzüglicher Weise an dieses Doppelübel denken. Zudem lehrt uns unser Herr und Heiland im nämlichen Gebete auch rufen: „Zukomme uns dein Reich!" Dabei soll der Betende, wenn auch nicht gerade ausschließlich, so doch in hervorragender Weise an die Erlangung der himmlischen Seligkeit denken. In diesem Sinne heißt es in dem bei uns im Gebrauche stehenden Katechismus: „In der zweiten Bitte begehren wir, dass . . . Gott uns nach diesem Leben den Himmel verleihen wolle." Auch das, was der römische Katechismus zur Erklärung dieser Bitte beibringt, kommt schließlich auf diesen Sinn hinaus. Den oft betonten Satz, dass die Unfehlbarkeit des Bittgebetes sich wenigstens auf den vollen Inhalt des Vaterunser erstrecken muss, brauchen wir nicht von neuem einzuschärfen oder zu beweisen.

e) Außerordentliche Gnaden.

124. Nun kommen wir zu einer Frage von großer Schwierigkeit; dieselbe ist aber nur von untergeordneter Bedeutung. Wir meinen die Frage: Vermag der Gerechte auch solche Gnaden, die offenbar den außerordentlichen Gnaden beizuzählen sind, durch sein Gebet entweder mit voller Gewissheit oder doch wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit bei Gott sich zu erwirken? Erklären wir vor allem etwas genauer, welche Art von Gnaden wir hier im Auge haben. Dieselben sind von mannigfacher Natur und untereinander an Wert und Größe sehr verschieden. Vor allem kann die Berufung

zum geistlichen Stande und noch weit mehr die Berufung zum Ordensstande hierher gerechnet werden. Sodann gehört hierher auch eine mehr als gewöhnliche Gewalt über die Mächte der Finsternis. Dieselbe offenbart sich bekanntlich durch Austreibung der bösen Geister im Falle der Besessenheit oder durch anderweitige Bannung dieser unheimlichen Mächte. Dazu kommen jene Gnadengaben, die man gemeinhin Charismen (gratiae gratis datae) zu nennen pflegt. Unter ihnen nehmen die Wundergabe, die Gabe der Sprachen, die Gabe der Weissagung oder göttlicher Offenbarungen eine bevorzugte Stelle ein.[1]) Endlich rechnen wir hierher auch die höchsten Stufen des inneren Geistes- und Gebetslebens, wie die Beschauung und die Verzückung, die zuweilen von anderen außerordentlichen Erscheinungen, wie von der Stigmatisation, von freier Erhebung des Körpers in die Luft, von dem Entbehren jeder körperlichen Nahrung, begleitet sind.[2]) — Wir haben gleich anfangs die Bemerkung einfließen lassen, dass die Frage über die Erbittbarkeit dieser Dinge von geringerer Bedeutung ist. Zu diesem Urtheile bestimmen uns folgende Erwägungen. Diese Charismen sind vor allem dem einzelnen zum Heile keineswegs nothwendig, ja, oft nicht einmal besonders zuträglich; ja, sie pflegen sogar allerlei Gefahren mit sich zu bringen. Sie dienen ihrer Natur nach

---

[1]) Paulus zählt gelegentlich neun Charismen auf, indem er schreibt: „Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben. Dem einen wird durch den Geist verliehen das Wort der Weisheit; dem anderen aber das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste; einem anderen der Glaube in demselben Geiste; einem anderen die Gabe zu heilen durch denselben Geist; einem anderen Wunder zu wirken; einem anderen Weissagung; einem anderen Unterscheidung der Geister; einem anderen mancherlei Sprachen; einem anderen Auslegung der Reden. Dies alles bewirkt ein und derselbe Geist, der einem jeden zutheilt, wie er will.“ (1. Cor. 12, 7—11.) Vgl. Kirchenlexikon, III., Sp. 81 ff.

[2]) Wer über diese Erscheinungen genauere Aufschlüsse wünscht, kann sie bei Scarannelli (Directorium mysticum) finden.

mehr zum Heile anderer und zum Nutzen des ganzen christlichen Gemeinwesens, ohne auch in diesem Sinne für alle Zeiten förmlich nothwendig zu sein. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass die Charismen bei richtigem Gebrauche nicht auch für den Besitzer selbst zu großem geistlichen Nutzen ausschlagen können. — Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir unser Urtheil über diese Frage abgeben und soviel als thunlich auch begründen.

125. **Sechster Satz.** Es scheint nicht zulässig, die Charismen von der Wirksamkeit des Bittgebetes gänzlich auszuschließen; wohl aber müssen in dieser Hinsicht sachgemäße Beschränkungen aufgestellt und die aufgestellten Beschränkungen nachdrücklich betont werden. — Um die nähere Besprechung dieses Satzes einzuleiten, wollen wir zuerst sehen, wie Suarez sich über die Erwirkbarkeit dieser Gnadengaben ausspricht. Er sagt: „Nach den aufgestellten Grundsätzen ist der dritte Zweifel zu beurtheilen, nämlich, ob die Gerechten sich auch andere Gnadengaben in unvollkommener Weise (de congruo) zu verdienen vermögen. Diese Frage kann entweder von den sogenannten Charismen (gratiae gratis datae) oder von den zur eigenen Heiligung zuträglichen Gnaden (gratiae gratum facientes) verstanden werden. In Betreff der ersteren finden wir weder bei den Theologen, noch in der heiligen Schrift, noch bei den heiligen Vätern einen eigentlichen Aufschluss. Wie uns scheint, muss man sagen: Diese Art von Gnaden werden in der Regel nicht mit Rücksicht auf irgendein Verdienst des Betheiligten verliehen, sondern der heilige Geist theilt dieselben aus, wie er will, wie Paulus sich äußert. (1. Cor. 12.) Deshalb heißen diese Gaben auch mit Nachdruck frei verliehene Gnaden (gratiae gratis datae). Zur Begründung dieser Sache kann man sagen: Weil diese Gaben bloß zum gemeinsamen Wohle der Kirche verliehen werden, so ist bei ihrer Verleihung keineswegs auf das Verdienst des Empfängers,

sondern bloß auf den Rathschluss und auf den Willen Gottes, der sie austheilt, Rücksicht zu nehmen. Demungeachtet ist und bleibt es wahrscheinlich, dass dem Gerechten von Gott mitunter wegen seiner Verdienste einzelne Erscheinungen oder vorübergehende Wirkungen der charismatischen Gaben mitgetheilt werden. Wenigstens scheint es uns, dass man aus dem Leben und aus den Thaten der Heiligen ähnliche Schlüsse mit hinreichender Sicherheit ableiten kann. Das diesbezügliche Verdienst ist aber in keinem Falle ein vollkommenes und eigentliches Verdienst (de condigno). In unvollkommenem und mehr uneigentlichem Sinne aber kann man von Verdienst reden (meritum de congruo), denn es erscheint als angemessen, dass Gott wunderbare Dinge gerade durch seine Heiligen vollbringen läßst. Deshalb verleiht Gott den ausgezeichneteren unter den Heiligen ganz gewöhnlich derartige Gnadengaben, wohl auch zur Bezeugung ihrer hohen Tugend. Dabei muss man voraussetzen, Gott werde Gaben dieser Art, wenn er sie einmal aus besagtem Grunde verleihen will, thatsächlich in der Weise verleihen, dass sie dem Betheiligten zur Steigerung seiner Heiligkeit und namentlich seines Glaubens, seiner Demuth und seines Dankgefühles behilflich sind; und unter dieser Rücksicht werden die Charismen für ihn zu eigentlichen Gnaden oder zu Mitteln der eigenen Heiligung."[1])

[1]) Im Lateinischen lautet die ganze Stelle also: Ex his expenditur tertium dubium, an justi possint sibi mereri de congruo alia dona gratiae. Quod intelligi potest vel de donis gratiae gratis datae vel gratum facientis. De prioribus nihil a Theologis traditum vel ex Scriptura aut Patribus habemus. Videtur autem dicendum, has gratias regulariter non dari ex aliquo merito accipientis, sed eas dividere Spiritum sanctum sicut vult, ut ait Paulus (I. ad Cor. XII.); propter quod quasi per antonomasiam gratiae gratis datae appellantur. Et ratio esse potest, quia cum solum dentur propter commune bonum Ecclesiae, in earum collatione non ad meritum recipientis respicitur sed ad consilium voluntatis divinae haec bona sic dispensantis. Hoc tamen non obstante verisimile est, saepe conferre Deum justo aliquos actus et effectus harum gratiarum propter

126. Wie die ganze Stelle zeigt, beschäftigt sich Suarez in derselben eigentlich nur mit der Frage nach der Verdienbarkeit der Charismen. Wir hingegen handeln von der Erbittbarkeit derselben. Zwischen Verdienen und Erbitten besteht aber, wie wir gelegentlich schon hervorgehoben haben, neben einer innigen Verwandtschaft auch eine bedeutsame Verschiedenheit. Mag also die heilige Schrift immerhin, wie Suarez behauptet, über die Verdienbarkeit der Charismen keinen Aufschluss geben, so kann jedenfalls von der Erbittbarkeit derselben nicht ohneweiters das gleiche behauptet werden. Denn, wie wir gelegentlich schon betont haben, erstrecken sich die göttlichen Verheißungen, die in der heiligen Schrift zugunsten des Gebetes niedergelegt sind, mehr oder weniger ausdrücklich auch auf ganz außerordentliche Gnaden. Namentlich geschieht dabei der Wundergabe und der Austreibung böser Geister ausdrücklich Erwähnung.[1]) Wir sind also berechtigt ja, genöthigt, in gewissem Sinne, d. h. unter den nöthigen Bedingungen auch die außerordentlichen Gnaden-

meritum ejus; hoc enim ex historiis et factis Sanctorum sufficienter colligi videtur. Tale autem meritum non est de condigno. . . Erit ergo meritum de congruo, quia congruum est, Deum per Sanctos suos mirabilia operari. Et ideo ordinarie Deus hujusmodi gratias excellentioribus Sanctis confert, in testimonium etiam virtutis ipsorum. Et credibile est, quando hoc titulo illas tribuit, tali modo eas dare, ut ad sanctitatis et fidei et humilitatis ac gratitudinis augmentum illis prosint, sub qua ratione ad dona gratiae sanctificantis pertinebunt. (L. c. n. 18.) — Das Kirchenlexikon sagt bezüglich unserer Frage: „Anders verhält es sich mit jenen Gnadengaben (Charismen), die nicht unmittelbar zur Heiligung ihres Empfängers dienen, wie Visionen, Offenbarungen u. s. w. (bona supernaturalia ordinis mere ontologici); dennoch ist es unter Umständen nicht unerlaubt, um solche, allerdings nur bedingungsweise, zu bitten. Dasselbe gilt von dem Gebete um ein Wunder unter solchen Verhältnissen, unter denen dasselbe nicht als tentatio Dei sich darstellt.“ (V., Sp. 135.) — Diese Ausführung ist ziemlich unbestimmt; sie orientiert direct in keiner Weise über die Frage nach dem Maße der Aussicht auf Erhörung.

[1]) Vgl. n. 8. 13. 20.

gaben in den Wirkungskreis des unfehlbaren Erbittens miteinzubeziehen. — Zu diesen Bedingungen gehört vor allem der naturgemäße Grundsatz: Um ganz außerordentliche Dinge darf und soll der Mensch nur dann beten, wenn dieselben für das allgemeine Wohl geradezu nothwendig oder doch in ganz außerordentlichem Maße zuträglich erscheinen — eine Bedingung, die jedenfalls nur höchst selten zutrifft.[1]) Ferner können wir theils aus deutlichen Fingerzeigen der heiligen Schrift, theils aus der Heiligen- und Kirchengeschichte, theils aus der Natur der Sache den weiteren Grundsatz ableiten: Damit das menschliche Gebet in Dingen dieser Art auf Erhörung und namentlich auf sichere Erhörung rechnen kann, muss in der Regel die Person des Betenden einen außerordentlichen Grad von Heiligkeit erstiegen haben und zugleich das Gebet selbst von einer außerordentlichen Inbrunst und namentlich von einem unerschütterlichen Vertrauen beseelt sein. Die letzte Forderung stellt Christus ausdrücklich in den allbekannten Worten: „Wenn ihr einen Glauben wie ein Senfkörnlein habt, so könnt ihr zu diesem Berge sagen: Gehe von da dorthin, und er wird dahin gehen, und nichts wird euch unmöglich sein.“[2])

[1]) Vgl. Luc. 16, 29 ff. Diesen Grundsatz hat Beda angedeutet, wenn er von Gregor dem Wunderthäter schreibt: Cum enim volens aedificare ecclesiam in loco apto videret, eum angustiorem esse, quam res exigebat, eo quod ex parte rupe maris et ex alia monte proximo coarctaretur, venit nocte ad locum et genibus flexis admonuit Dominum promissionis suae, ut montem longius, juxta fidem petentis, ageret. Et mane facto reversus invenit montem tantum spatii reliquisse structoribus ecclesiae, quantum opus habuerant. Poterat ergo hic, poterat alius quis ejusdem meriti vir, si opportunitas exegisset, impetrare a Domino merito fidei, ut etiam mons tolleretur et mitteretur in mare. (In Marc. l. 3. c. 11; Brev. Rom. 17. Novembr.)

[2]) Matth. 17, 19. Wie immer die Ausleger im übrigen diese Stelle genauer erklären mögen, darin sind sie einig, dass man unter dem „Glauben wie ein Senfkörnlein“ einen starken und unerschütterlichen Glauben zu verstehen hat.

127. Paulus jedoch scheint der aufgestellten Lehre zu widersprechen, wenn er die Aufzählung der außerordentlichen Gnadengaben mit dem bekannten Satze schließt: „Dies alles bewirkt ein und derselbe Geist, der einem jeden zutheilt, wie er will.“[1]) — Allein, bei genauerem Nachdenken findet dieser anscheinende Widerspruch eine genügende Lösung. Vor allem wendet sich das Gebet als solches, was nie zu vergessen ist, ausschließlich an die Güte und Freigebigkeit Gottes. Dieser Charakter, der dem Gebete wesentlich ist, wird auch durch die Verheißungen, die Gott dem Gebete gemacht hat, und zwar durch Verheißungen was immer für einer Art nicht geändert. Es bleibt somit beim Gebete, so wirksam es übrigens, sei es an und für sich oder auf Grund gegebener Verheißungen, sein mag, immer richtig, dass Gott dem Betenden die erwünschten Güter nicht aus Gerechtigkeit, noch auf Grund einer gewissen Billigkeit, sondern einzig aus Freigebigkeit oder aus freier Güte zukommen lässt, dass Gott somit besagte Güter im vollen Sinne des Wortes austheilt, wem und wie er will. Dies trifft in gegenwärtiger Angelegenheit umso vollkommener zu, weil Gott diese außerordentlichen Gnadengaben, wie soeben betont wurde, nicht jedem beliebigen Gebete, sondern nur jenem Gebete verheißen hat, das von außerordentlichem Vertrauen beseelt ist. Denn bei der menschlichen Schwäche und Armseligkeit finden sich immer nur höchst wenige, die in was immer für einer Angelegenheit mit außerordentlichem Vertrauen beten; ja, die meisten wagen es nicht einmal, um ganz außerordentliche Dinge wie die Charismen sind, ernstlich zu bitten. Dazu kommt noch, dass man nach den leitenden Grundsätzen der katholischen Gnadenlehre sagen muss: Am Ende ist es niemand anderer als Gott selbst, der gegebenenfalls die Heiligen durch die zuvorkommende Gnade antreibt, um außerordentliche Dinge zu bitten, und der ihnen zugleich in ihrem Gebete das

[1]) 1. Cor. 12, 11.

zu diesem Zwecke nöthige, ganz außerordentliche Vertrauen einflößt. So bleibt es schließlich auch beim oben aufgestellten Lehrsatze vollkommen richtig, dass Gott namentlich die außerordentlichen Charismen austheilt, wie es ihm beliebt.

128. In obiger Ausführung hatten wir vorzüglich die Charismen der höchsten Gattung, wie die Wundergabe, übernatürliche Offenbarungen u. dgl., im Auge. Es kann als selbstverständlich gelten, dass die aufgestellten Grundsätze auch auf das Erbitten von ungewöhnlichen Gnaden niedrigerer Art, wozu wir beispielsweise die Berufung zum Priesterstande und die Berufung zum Ordensstande rechnen, ausgedehnt werden müssen. Zur genaueren Erklärung dieses Lehrpunktes glauben wir, dem Geiste der heiligen Schrift und den Ergebnissen einer vielfachen Erfahrung entsprechend, den Satz beifügen zu sollen: Je außerordentlicher und je erhabener die gewünschte Gnade ist, desto vollkommener und namentlich desto vertrauensvoller muss, um einen Erfolg zu erzielen, auch das Gebet sein. Mit diesem Satze wollen wir, wie leicht ersichtlich ist, den großen Einfluss der Andacht, der Demuth und der Ergebung auf die Wirksamkeit des Gebetes keineswegs in Abrede stellen; aber das ausschlaggebende Moment ist nach unserer Ansicht das Vertrauen. Daher schließen wir diesen Punkt mit dem allgemeinen Satze: Wer in außergewöhnlichen Angelegenheiten in seinem Gebete zu dem für solche Angelegenheiten geforderten Vertrauen sich zu erschwingen vermag, der kann der Erhörung gewiss sein; wo aber der gehörige Grad des Vertrauens fehlt, da tritt die Erhörung nicht ein, oder sie bleibt wenigstens höchst ungewiss.

f) Diesseitige und jenseitige Sündenstrafen.

129. Ein weiterer Gegenstand, womit sich das Gebet des Gerechten befassen kann, ist die Erlassung gewisser zeitlicher Strafen, die ihm nach Verzeihung der Sündenschuld in dem einen oder anderen Sinne noch abzutragen

bleiben. — Um die Frage, deren Lösung wir jetzt in Angriff nehmen, näher zu erklären, erinnern wir vor allem an den unbestrittenen und unbestreitbaren Grundsatz, dass vor erfolgter Verzeihung der eigentlichen Schuld oder der Sünde selbst (reatus culpae) von einem Nachlasse der entsprechenden Strafe (reatus poenae) keine Rede sein kann.[1]) Ferners muss man zur vollen Klarlegung des Fragepunktes vor allem zwischen Strafen, die Gott schon in diesem Leben über die Sünde verhängt oder verhängen will, und Strafen, die für das Jenseits aufbehalten bleiben, sorgfältig unterscheiden. Die jenseitigen Strafen, die hier einzig gemeint sein können[2]), heißen mit ihrem eigentlichen und gemeinverständlichen Namen Fegefeuerstrafen. Die Strafen, die Gott im gegenwärtigen Leben über die Menschen ihrer Sünden wegen zu verhängen pflegt, bestehen besonders in den verschiedenen Leiden und Trübsalen dieses Lebens.[3]) Dieselben treffen in der Regel die Person des Schuldigen allein; doch bisweilen nehmen sie einen mehr allgemeinen Charakter an und greifen in engerem oder weiterem Kreise auf die Umgebung des Schuldigen über. Ueberdies haben wir oben rücksichtlich der diesseitigen Strafen zwischen Strafen, die einzig oder doch ganz vorzüglich einfach Strafen sind, und Strafen, die zugleich und vielleicht an erster Stelle Heilmittel sein sollen, sorgfältig unterschieden, um sodann auf Grund dieser Unterscheidung die Beseitigung der letztgedachten Strafleiden von der Wirksamkeit des Bittgebetes

[1]) Ueber die Frage, welchen Einfluss das Gebet rücksichtlich der Tilgung der eigentlichen Sündenschuld üben könne, wurde oben (n. 89—93) das Nöthige gesagt.

[2]) Die ewige Höllenstrafe kann hier in keiner Weise in Betracht kommen, weil dieselbe unzertrennlich mit der Schuld zusammenhängt.

[3]) Auch die Entziehung reichlicherer Gnaden und selbst die Sünden, die später eintreten, können nach dem hl. Augustin nicht selten als Strafen vorausgehender Sünden angesehen werden. Was das Gebet zur Beseitigung von derartigen Strafen zu leisten vermag, ergibt sich aus dem oben Gesagten von selbst.

gänzlich auszunehmen. Anders urtheilen wir von den Strafen der ersten Art, und hier ist der Ort, uns genauer über diesen Punkt zu äußern.

130. **Siebenter Satz.** Auch rücksichtlich der Abwendung der diesseitigen Sündenstrafen, soweit sie einzig den Strafcharakter an sich tragen, erfreut sich unser Gebet unter den entsprechenden Bedingungen einer unfehlbaren Wirksamkeit. — Der vorzüglichste Grund für diese Behauptung liegt wieder in der Tragweite der göttlichen Verheißungen. Oder wo läſst sich ein hinreichender Grund entdecken, um diese Art göttlicher Gnadenbezeugung aus dem Bereiche der fraglichen Verheißungsworte auszunehmen? Nicht genug. Die heilige Schrift und die Kirchengeschichte bezeugen an vielen Stellen, daſs Personen von besonderer Heiligkeit und von großem Gottvertrauen durch ihr Gebet die angedrohten Strafgerichte Gottes aufgehalten oder die bereits eingetretenen Strafen wieder aufgehoben haben. Endlich hatte Salomon in seinem bei Einweihung des Tempels an Gott gerichteten Gebete ganz vorzüglich derartige Gnadenerweisungen im Auge, und Gott hat ihm in der entsprechenden Antwort auch für solche Anliegen feierlich gütige Erhörung zugesichert.

131. Die angedeuteten Beweise genügen, wie wir glauben, vollauf, um die Richtigkeit des aufgestellten Satzes im allgemeinen über jeden Zweifel zu erheben. Auf der anderen Seite aber ist man nach unserem Urtheile durch gute Gründe berechtigt und theilweise geradezu genöthigt, an das Gebet, damit es in der fraglichen Richtung wirksam und namentlich unfehlbar wirksam werde, besondere und je nach Umständen auch ganz außerordentliche Anforderungen zu stellen. Dergleichen Anforderungen wären: daſs es bei allgemeinen Anliegen zu einem gemeinsamen und öffentlichen Gebete werde; daſs es von einem mehr oder weniger öffentlichen Schuldbekenntnisse begleitet sei; daſs es durch Bußwerke, Almosen

und andere außerordentliche Tugendwerke verstärkt werde; dass es von einem besonderen Vertrauen beseelt sei u. dgl.

132. Der Schriftkundige denkt hier unwillkürlich an ein Beispiel, das den aufgestellten Satz umzustoßen scheint. David verlangte nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift infolge der bei ihm eingetretenen Zerknirschung Verzeihung seiner Doppelschuld; aber eine gewisse, für den König recht empfindliche Strafe sollte bestehen bleiben und in aller Bälde wirklich eintreten. Da begann der König mit großem Nachdruck um den Nachlass dieser Strafe zu beten, und er verstärkte sein Gebet durch Fasten und durch andere Werke der Abtödtung. Doch alles umsonst, sein Gebet blieb unerhört.[1]) — Es lässt sich auf diese Schwierigkeit mehreres erwidern. Vor allem kann man nicht ohne Grund sagen: In diesem Falle handelte es sich um eine Strafe, die vorherrschend den Charakter eines Heilmittels hatte und haben sollte.[2]) Fürs zweite bleibt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es dem Gebete des Königs an dem für ein solches Anliegen nöthigen Vertrauen gebrach. Endlich bliebe immer noch die Ausflucht zu sagen, dass wir hier eben einen seltenen Ausnahmsfall von der allgemeinen Regel vor uns haben.

133. Weit schwieriger ist die Frage über die Wirksamkeit des Bittgebetes rücksichtlich der Fegefeuerstrafen. Wir können ihr, dem Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung entsprechend, folgende Form geben: Vermag der im Stande der Gnade befindliche Erdenpilger die unter den gegenwärtigen Umständen ihm gebürenden Fegefeuerstrafen bloß auf dem Wege der Genugthuung, d. i. durch Verrichtung von Buß-

---

[1]) Die ganze Erzählung kann 2. Kön. 12, 9 ff. nachgelesen werden.

[2]) Die Strafe, deren Beseitigung David nicht zu erwirken vermochte, bestand in dem Verluste des Kindes, das seinem bekannten Ehebruche entsprossen war. Wie leicht hätte das Kind, das einen so unehrenhaften Ursprung hatte und dabei dem Könige so ins Herz gewachsen war, im Verlaufe der Zeit nach verschiedenen Seiten hin zum Anstoß werden können!

werken (per modum satisfactionis in propria persona praestitae) und durch Aneignung fremden Genugthuungswertes, d. i. namentlich durch Gewinnung von Ablässen (per modum satisfactionis aliunde appropriatae) abzutragen, oder steht ihm überdies zu diesem Zwecke auch der Weg des Verdienens (per modum meriti) und namentlich der Weg des Erbittens (per modum impetrationis) offen?[1]) Im Vorbeigehen haben wir diese Frage schon oben aufgeworfen, um zu bekennen, dass wir sie nicht einmal mit annähernder Sicherheit zu entscheiden wagen.[2]) Hier ist der Ort, wo wir etwas näher in dieselbe eingehen müssen. Wenn die folgenden Ausführungen das oben aufgestellte Urtheil auch nicht zurücknehmen, so dürften sie doch geeignet sein, etwas mehr Licht über die Sache zu verbreiten. In einer so schwierigen Angelegenheit empfiehlt es sich, schrittweise und dabei immer höchst bedachtsam vorzugehen.

134. Vor allem sagen wir: Ganz im allgemeinen gesprochen, d. h. abgesehen von jeder Rücksicht auf die thatsächlich gewollte und freigewählte Heilsordnung, erscheint es jedenfalls nicht als unmöglich, dass Gott einem Gerechten entweder auf Grund seiner Verdienste, formell als Verdienst aufgefasst (per modum meriti), oder mit Rücksicht auf sein demüthiges und vertrauensvolles Gebet (per modum impetrationis) die schuldigen und nach Tilgung der eigentlichen Sündenschuld noch anhängigen Fegefeuerstrafen entweder gänzlich oder doch theilweise erlasse. Diese Behauptung kann des näheren also begründet werden. Gott erfreut sich wegen seiner unendlichen Erhabenheit nach allen Seiten hin der größten Freiheit und Unabhängigkeit des Wollens und des

---

[1]) Ripalda (l. c. disp. 98 sect. 4) stellt die Frage, die wir hier im Auge haben, mit diesen Worten: Quibus operibus satisfaciat justus pro poena temporali? Und er antwortet: Sola opera poenalia sunt satisfactoria pro poena (n. 44.).

[2]) Vgl. n. 94.

Handelns. Infolgedessen ist er auch unumschränkter Herr seiner äußeren Ehre. Daher kann er von seinem Geschöpfe für den Fall, dass er von ihm beleidigt und in seiner Ehre verletzt worden ist, vor allem eigentliche Genugthuung, und zwar an und für sich vollgiltige Genugthuung (satisfactio condigna) verlangen. Allein, er kann auch anstatt strenger Gerechtigkeit mehr oder weniger freie Güte und Nachsicht walten lassen. Auf Grund dieser Güte und Nachsicht kann er sich zunächst, was die Sündenstrafen betrifft, wenn es ihm beliebt, mit einer ungleichwertigen Genugthuung (satisfactio congrua) zufrieden stellen. Ferner kann Gott vom Standpunkte seiner Güte aus bei Vergebung der Sündenstrafen neben den eigentlichen Genugthuungswerken auch anderweitige Verdienste der schuldigen Persönlichkeit berücksichtigen. Endlich steht es in Gottes Macht, dem Schuldigen die rückständige Strafe entweder vollständig aus freien Stücken oder, wenn es ihm so beliebt, mit Rücksicht auf ein entsprechendes Bittgebet großmüthig zu erlassen. — Soviel über die Frage der abstracten Möglichkeit.

135. Allein, womit wir uns hier eigentlich zu beschäftigen haben, das ist die Frage nach der thatsächlich gegebenen Wirklichkeit oder — um deutlicher zu reden — die Frage: Welche Gesetze hält Gott nach dem Plane der thatsächlichen Heilsordnung bei Vergebung der Fegefeuerstrafen ein; pflegt er dieselben entweder regelmäßig oder wenigstens mitunter dem Gerechten, solange er noch in diesem Leben wandelt, auf sein bloßes Gebet hin zu erlassen? — Bezüglich der in den letzten Worten ausgedrückten Frage ist vor allem zuzugestehen, dass dieselbe von Suarez[1]), von Ripalda[2]) und von vielen anderen Theologen mit Entschiedenheit verneint wird. Aber es fehlt auch nicht gänzlich an Theologen, die mehr oder weniger offen für die günstigere Ansicht einstehen.[3])

---

[1]) De sacramentis tom. II. disp. 37. sect. 10. — [2]) L. c. — [3]) Siehe Suarez und Ripalda a. a. O.

Wer die Beweisgründe für die strengere Ansicht im einzelnen kennen lernen will, der mag dieselben bei Suarez und bei Ripalda nachlesen. Alle Beweise, die man bei ihnen angeführt findet, kommen schließlich auf den Gedanken hinaus: Um die Größe der Sündenschuld fühlbar zu machen, hat Gott in der bestehenden Heilsordnung sich's zum unverbrüchlichen Gesetze gemacht, bei Tilgung der einmal festgestellten Fegefeuerstrafen sich immer innerhalb der Schranken der ausgleichenden Gerechtigkeit zu halten. Diesem Gesetze zufolge nimmt Gott von dem Gerechten zur Tilgung seiner jenseitigen Strafschuld nichts anderes an als Genugthuungswerke und Ablässe, die in der Aneignung fremden Genugthuungswertes bestehen.[1] Dies Gesetz der göttlichen Heilsökonomie ist auch den Umständen höchst entsprechend. Weil dem Menschen, solange er noch in diesem Leben weilt, sowohl der Ablassschatz als auch die Möglichkeit, durch selbstverrichtete Bußwerke die Schuld der Fegefeuerstrafen abzutragen, beständig offen steht, so erscheint die Bitte, Gott möge dem Betenden die Fegefeuerstrafe ganz aus freien Stücken, d. h. ohne jede wie immer dargebotene Genugthuung erlassen, nicht recht vernunftgemäß. Aus diesem Grunde ist man auch nicht berechtigt, die Verheißungen Gottes zugunsten des Gebetes im hier besprochenen Sinne auf dieses eigenartige Gebiet auszudehnen.[2])

136. Zugunsten der milderen und für die Kraft des Gebetes vortheilhafteren Meinung halten wir es vor allem der Mühe wert zu bemerken, dass Suarez keineswegs ganz schroff auf der strengeren Meinung besteht. Er drückt sich

---

[1]) Gewöhnlich wird auch angenommen, dass auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen ein Gerechter dem anderen seine Genugthuungsleistung schenken kann. Der Ausgleich, der vor der göttlichen Gerechtigkeit auf diesem Wege erfolgt, steht offenbar mit Rücksicht auf unsere Frage mit den Ablässen auf gleicher Linie.

[2]) Vgl. oben n. 34 ff.

vielmehr in dieser Angelegenheit mit großer Mäßigung aus und beschließt seine diesbezüglichen Ausführungen mit den Worten: „Es erübrigt also der Schluss: Auf Seite des eigenen Bemühens gibt es nur einen einzigen sicheren und allgemein offenen Weg, um die Nachlassung besagter Sündenstrafen zu erlangen, und dies ist der Weg der vollgiltigen Genugthuung.“[1]) Damit ist vor allem zugestanden, dass der entgegengesetzten Lehre, sei es im allgemeinen oder für Ausnahmsfälle, ein wohlbeträchtlicher Grad von Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden kann. Besonders blickt aus den angeführten Worten des großen Theologen der Gedanke durch: Mag auch die strengere Ansicht im allgemeinen die richtige sein, so können und müssen immerhin Ausnahmen von der allgemeinen oder gewöhnlichen Regel angenommen werden. — Diese Mäßigung hat ihren guten Grund. Es fehlt nämlich auch der milderen Ansicht nicht an beachtenswerten Gründen. Im Buche Jesu Sirach steht die Mahnung: „Mein Sohn, hast du gesündigt, so fahre nicht fort, sondern bitte des Vergangenen wegen um Vergebung.“[2]) Suarez behauptet allerdings, die Worte dieser Mahnung seien bloß auf die Nachlassung der Sündenschuld zu beziehen; an ein Gebet um Nachlassung der Sündenstrafen als solcher dürfe dabei nicht gedacht werden. Allein, dies ist zunächst nur eine Behauptung, die gar sehr eines Beweises bedürftig wäre. Es ist allbekannt, dass in der heiligen Schrift das Wort „Sünde“ gar oft Schuld und Strafe gleichmäßig in sich schließt. Ja, mitunter steht

[1]) L. c. n. 7. Die Stelle heißt wörtlich: Superest ergo, ut dicamus, ex opere proprio ipsius operantis non esse aliam viam certam et ordinariam ad consequendam remissionem poenae praeter condignam satisfactionem. In diesem Texte ist der Ausdruck satisfactio condigna der impetratio und wohl auch dem meritum qua meritum und das opus proprium ipsius operantis dem opus operatum (Missae sacrificium, indulgentiae, sacramenta) und dem opus operantis alterius (satisfactio a persona tertia donata) entgegengesetzt.

[2]) Eccli. 21, 1.

es sogar ausschließlich für den Begriff „Sündenstrafe".[1]) Die Worte der angeführten Mahnung lassen also ganz leicht eine Ausdehnung auf die Sündenstrafen als solche zu. Dass mit der Mahnung, um eine Gnade zu bitten, auch die Zusicherung der entsprechenden Erhörung gegeben ist, setzen wir hier als bekannt voraus. Noch allgemeiner und in dieser Richtung dehnbarer lautet die fünfte Bitte des Vaterunser: „Vergib uns unsere Schulden." Was berechtigt uns, diese so allgemein gehaltene Bitte beliebig zu beschränken oder in der Ausbeutung derselben gerade bei den Fegefeuerstrafen unwiderstehlich Halt zu machen? — Dazu kommt noch eine weitere Erwägung. Wer in vorliegender Frage der strengeren Ansicht folgt, der muss diese seine Anschauung naturgemäß auch auf das Gebet des Gerechten ausdehnen, soweit es zugunsten anderer und namentlich zugunsten der Seelen des Reinigungsortes verrichtet wird. Dies letztere hat aber, wie wir unten einlässlicher zeigen werden, jedenfalls etwas Bedenkliches. Denn so kommt man schließlich zur Behauptung: Das Gebet der Lebenden kann als Gebet im Unterschiede zum verdienstlichen und genugthuenden Momente, d. i. mit seiner erbittenden Kraft den Verstorbenen ganz und gar nichts nützen; wenigstens hat es diesbezüglich unter allen guten Werken für die Seelen im Fegefeuer den allergeringsten Erfolg. Diese Behauptung lässt sich aber mit der allgemeinen Anschauung des christlichen Volkes und mit den Anschauungen der Kirche selbst kaum in Einklang bringen.

137. Zudem erscheinen die Gründe, die für die strengere Ansicht vorgebracht werden, nicht vollkommen überzeugend. Nicht jedermann wird es vollkommen einleuchtend finden, dass es, solange andere Gegenmittel vorhanden bleiben, ganz und gar unvernünftig erscheint, um huldvolle Nachlassung eines

[1]) Dies gilt namentlich vom bekannten Texte des zweiten Machabäerbuches: Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. II. Mach. 12, 46.

Theiles der schuldigen Fegefeuerstrafen beim Allgütigen nachzusuchen. Auch hier dürften die Erwägungen am Platze sein, die wir oben[1]) in einer verwandten Angelegenheit vorgelegt haben. Alles, was gegen die mildere Ansicht sonst noch geltend gemacht wird, gleicht, soweit es im ausschließlichen Sinne genommen wird, allzusehr einer unerlaubten Erschleichung (petitio principii). Wird es aber nicht im ausschließlichen Sinne genommen, so kann es in gegenwärtiger Angelegenheit offenbar noch viel weniger als Beweismittel herangezogen werden. — Das schwerwiegendste Bedenken gegen die mildere Ansicht ist nach unserem Urtheil folgendes: Sollen die nächstgelegenen Mittel zur Tilgung der Fegefeuerstrafen, wie die Ablässe und die Bußwerke es sind, nicht ihre wichtige Bedeutung in der Heilsökonomie verlieren, so muss die Kraft und Tragweite des Nebenmittels, als welches das Gebet in seiner formellen Eigenschaft als Gebet (via impetrationis) in dieser Angelegenheit zu gelten hat, jedenfalls bedeutend eingeengt und beschränkt werden. Eine solche Einengung stößt aber bei gründlichem Nachdenken auf ernste Schwierigkeiten. Wenn sich nämlich die Kraft des Gebetes und die Tragweite der göttlichen Verheißungen, auf die sich die Wirksamkeit des Gebetes vorzugsweise stützt, nun schon einmal auf das hier in Frage kommende Gebiet erstreckt, woher soll man dann den Grund zu einer tiefgreifenden Beschränkung nehmen, und wie das Maß dieser Beschränkung näher bestimmen? Die Alternative: „Entweder alles oder nichts" ist hier schwer abzuweisen. — Auf Grund all dieser Erwägungen fühlen wir uns genöthigt, diese ganze Frage von unserer Seite unentschieden zu lassen.

g) Die zeitlichen Güter.

138. Zum Abschluss der ganzen Untersuchung bleibt noch die Frage übrig: Lassen sich vielleicht die Grenzen,

[1]) Vgl. n. 35. 122.

innerhalb derer sich der Gerechte Güter, die man als irdische oder zeitliche zu bezeichnen pflegt, zu erbitten und namentlich unfehlbar zu erbitten vermag, noch genauer bestimmen, als es durch die obigen Untersuchungen von mehr allgemeinem Charakter geschehen ist? — Zwei Punkte sind es, die diesbezüglich oben ihre Erledigung gefunden haben. 1. Soferne die irdischen Güter zur Erlangung des ewigen Heiles nothwendig oder wenigstens höchst zuträglich erscheinen, fallen sie ohne Zweifel in den Bereich der unfehlbaren Wirksamkeit des Bittgebetes. 2. Hingegen sind die Güter dieser Art, soferne sie für das Geschäft des Seelenheiles vollständig gleichgiltig oder gar schädlich sind, von der Wirksamkeit des übernatürlichen Gebetes vollständig auszuschließen. — Damit ist diese Sache noch keineswegs vollkommen aufgeklärt. Es gibt gar viele Dinge, von denen man mit Recht behaupten kann: In einer Hinsicht können sie das Geschäft des Seelenheiles gefährden, und in einer anderen Hinsicht können sie dasselbe fördern, und — was noch mehr ist — unter gewissen Voraussetzungen, die schließlich ganz oder doch zum Theile in der Hand der göttlichen Vorsehung liegen, werden sie dasselbe thatsächlich fördern, unter anderen Voraussetzungen hingegen zum Falle bringen. So stehen wir schließlich vor der Frage: Erstreckt sich beim Gerechten die Wirksamkeit seines Gebetes und namentlich der unfehlbare Erfolg desselben auch auf solche Güter, die für das Seelenheil weder besonders zuträglich, noch besonders schädlich erscheinen? Kann und muss dies namentlich zum wenigsten dann zugegeben werden, wenn der Bittsteller mit der ersten Bitte die weitere Bitte in Verbindung bringt, Gott möge es in seiner allmächtigen Vorsehung so lenken, dass die gewünschten Güter schließlich zu seinem Seelenheile ausschlagen?[1])

[1]) Damit dies in Wirklichkeit zutreffe, genügt es, dass Gott für den Bittsteller mit besagten Gütern auch die wirksame Gnade mit in

139. Es ist nicht leicht, auf die so zugespitzte Frage eine entschiedene Antwort zu geben. Auf der einen Seite scheinen die göttlichen Verheißungen wegen der oft betonten Allgemeinheit und Unbeschränktheit dahin zu drängen, die Frage im günstigen Sinne zu beantworten. Auf der anderen Seite aber soll der Mensch nach dem ausgesprochenen Willen Gottes direct, d. i. an und für sich bloß um die Ehre Gottes und um sein eigenes Seelenheil bekümmert sein. Die irdischen Güter soll er nur indirect und in innigstem Zusammenhange mit den Gütern der höchsten Ordnung in den Bereich seines Wünschens und Begehrens hereinziehen. Dieser Gedanke ist in der allbekannten Mahnung des Heilandes ausgesprochen: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch dieses alles zugegeben werden.“[1]) Diese Regel wird in dem Gebete, wovon hier die Rede ist, streng genommen, nicht eingehalten. Wer im bezeichneten Sinne betet, der scheint an erster Stelle oder wenigstens in ganz gleicher Linie mit dem Uebernatürlichen das Natürliche und Irdische zu suchen. Somit kann ein derartiges Gebet Gott nicht recht gefallen; es wird daher auch nicht die Verheißungen Gottes für sich in Anspruch nehmen können.[2]) Man kann der Sache auch noch eine andere Wendung geben und sagen: Wer also betet, der betet nicht bloß um wirksame Gnaden, sondern er verlangt dazu noch, dass die genaue Auswahl und die nähere Bestimmung dieser Gnaden seiner Willkür und seinem Geschmacke anheimgegeben werde. Dies steht aber mit der Stellung, die das Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber einnimmt, nicht recht im Einklange.

---

den Kauf gibt, um die fraglichen Güter gut und gottgefällig zu gebrauchen.

[1]) Matth. 6, 33.

[2]) Man kann auch sagen: Wer also betet, der betet nach den oben (n. 60 ff.) gegebenen Erklärungen nicht im Namen Jesu; somit wird er bei diesem Gebete keineswegs auf die Verheißungen Christi bauen dürfen.

140. Suarez bespricht auch diesen heiklen Punkt ziemlich einlässlich; jedoch behandelt er die Frage nicht vollständig in einem Zuge. Dazu kommt noch der Mangel, dass er an der Hauptstelle zwischen der Frage des Verdienens und der Frage des Erbittens nicht ausdrücklich unterscheidet. Er äußert sich darüber, wie folgt: „Viertens kann der Zweifel auftauchen, ob der Gerechte sich zeitliche Güter in gewissem Sinne (de congruo) verdienen kann. Der Zweifel findet im Gesagten seine Erledigung. Erscheinen diese Güter förderlich zum ewigen Leben, so können sich die Gerechten diese Art von Gütern ebensogut erwirken wie alle anderen Gnaden und Heilsmittel, weil besagte Güter in diesem Sinne ja unter den allgemeinen Begriff von Heilsmitteln hineinfallen. Im Vorbeigehen bemerken wir, dass auf diesem Gebiete derjenige, der einen höheren Grad von Gerechtigkeit besitzt und größere Tugendwerke verrichtet, deshalb keineswegs größere Dinge erwirkt; es erwirkt sich vielmehr derartige Dinge jeder in dem Maße und für jene Zeit, wie es für ihn am zuträglichsten erscheint. Somit ist in dieser Angelegenheit das Verhältnis zwischen Werk oder Verdienst und Erfolg im soeben angedeuteten Sinne und nicht nach dem inneren Maße der Vergleichungsgegenstände aufzufassen. Daher kann es vorkommen, dass der Gerechte durch seine Tugendwerke sich nicht sofast Reichthum erwirbt, sondern Armut. Betrachtet man hingegen diese Güter rein für sich, so scheinen sie eigentlich in keinem Sinne in den Bereich des übernatürlichen Verdienstes zu fallen, da sie ja nicht schlechthin als Güter bezeichnet werden können. Ja, in der übernatürlichen Gnadenordnung dürfen diese Güter nicht einmal einfachhin als gleichgiltige Dinge angesehen werden, weil sie gar oft eher schaden als nützen. Daher darf man diese Güter nie in sich allein betrachten und niemals für sich allein genommen um sie bitten. Sie werden auch von Gott nicht in die Zahlungssumme des übernatürlichen Lohnes eingerechnet. Wenn Gott

unter gelegenen Umständen jemandem auch solche Güter mittheilt, so betrachtet er sie als Beigabe, nach dem bekannten Ausspruche Christi: ‚Dies alles wird euch zugegeben werden,‘ wie Maldonat zu dieser Stelle richtig bemerkt.“[1]) — An einer anderen Stelle vertheidigt er den Satz: „Es gibt für den Menschen zeitliche Güter, um die man als nächstgelegenen Zweck für sich genommen erlaubterweise bitten darf, vorausgesetzt, dass man nur nach dem Ermessen eines vernünftigen Urtheils darnach verlangt und nur insoweit darum bittet, als sie in sich begehrenswert sind.“ Um diesem Satze alles Bedenkliche zu nehmen, sagt er dann unter anderem: „Wer derartige Güter in geordneter Weise begehrt, der begehrt sie somit, soviel an ihm liegt, um sie gut und in geordneter Weise zu gebrauchen. Daher ist es nicht nothwendig, dass er bloß bedingungsweise um sie bitte, sondern bloß, dass er zugleich bittet, es möge die nöthige Bedingung sich bei ihm erfüllen, nämlich dass er diese Dinge erlange, um sie gut und ordnungs-

[1]) Wir wollen dem Leser auch den lateinischen Urtext zur Einsicht unterbreiten. Es ist folgender: Quartum dubium esse potest, an justus possit sibi de congruo mereri temporalia bona. Sed hoc ex dictis solvitur; nam si illa bona considerentur ut utilia ad vitam aeternam, possunt justi illa de congruo mereri, sicut alia gratiae auxilia, ad quae reducuntur, ut supra diximus. In quo potest obiter notari, ex his bonis non plura mereri eum, qui justior est vel melius operatur, sed in ea quantitate aut occasione ea mereri, qua sibi sunt utiliora futura. Et secundum hunc respectum observanda est proportio inter tale meritum cum tali praemio, non secundum absolutam quantitatem talium bonorum. Unde fieri interdum poterit, ut justus potius mereatur de congruo paupertatem quam divitias. Unde si talia bona absolute considerentur, non videntur proprie cadere sub hoc merito supernaturali etiam de congruo, quia non sunt simpliciter bona, imo in ordine gratiae non sunt veluti indifferentia, quia saepe plus obsunt, quam prosint; et ideo nec absolute consideranda nec petenda sunt, ac proinde apud Deum non computantur in praemium, sed quando expedit, quasi pro corollariis dantur juxta illud Matthaei: Haec omnia adjicientur vobis, ut ibi Maldonatus bene notavit. (De grat. l. c. n. 20.)

gemäß zu gebrauchen, wie sie es aus sich und ihrer Natur nach verlangen."[1]) Damit ist unmittelbar bloß gesagt, dass der Mensch ohne Sünde um derlei Dinge beten darf. Die weitere Frage, ob der Mensch für ein solches Gebet jedesmal Erhörung hoffen dürfe, wird von Suarez ausdrücklich nicht erörtert. Weil jedoch die zwei Sätze „vernünftiger- und erlaubterweise bitten dürfen" und „für dies Gebet sichere Erhörung hoffen" in sehr innigem Zusammenhange stehen, so glauben wir, dass Suarez mit der ersten Frage nebenher auch die zweite im bejahenden Sinne entscheiden wollte. Wir dürfen aber nicht verschweigen, dass Suarez sofort eine bedeutsame Beschränkung beifügt. Er schreibt: „Fünftens stelle ich die Behauptung auf: Die Güter von gleichgiltigem Charakter, wie Reichthum und Ehre, soll man nicht absolut erbitten wollen, soferne man um sie in größerem und reichlicherem Maße und ohne engere Einschränkung bittet."[2]) Dass unser Gebet, wenn es in einer bestimmten Richtung nicht absolut, sondern bloß bedingungsweise aufzutreten wagt,

[1]) Der genaue Wortlaut der Stelle sagt: Quaedam sunt bona humana ac temporalia . . . ., quae licite possunt propter se peti tamquam fines proximi, dummodo secundum rectam rationem desiderentur ac petantur, sicut ex se amabilia sunt. (De oratione l. 1. c. 17. n. 7.) — Qui haec bona honeste desiderat, hoc ipso, quantum est ex se, illa desiderat ad bene et honeste illis utendum; unde non oportet, ut sub conditione illa petat, sed potius ut simul petat, talem conditionem in se impleri, videlicet ut talia bona obtineat ad bene et honeste illis utendum, prout ipsa per se et natura sua postulant. (L. c. n. 10.)

[2]) Suarez sagt wörtlich: Dico quinto: Haec dona indifferentia divitiarum, honorum etc. non sunt absolute petenda, quando cum excessu aliquo vel abundantia, aut sine moderata limitatione petuntur. (L. c. n. 12.) Bald darauf schreibt Suarez: Sed quaeres, an absolute petere talia bona cum proposito bene utendi illis, in rigore peccatum sit, et an sit mortale vel veniale vel tantum sit infirmitas hominis minus perfecti.... Dico ergo, hunc orandi modum non excludi a nobis tamquam per se ac intrinsece malum sed tamquam periculosum ac propterea vitandum. (L. c. n. 14. et 15.)

in eben dieser Richtung nicht so leicht auf unfehlbaren Erfolg Anspruch machen kann, wird jeder Vernünftige zugeben müssen. — Aus all dem ist ersichtlich, dass Suarez in dieser schwierigen Frage über ziemlich unsichere und unbestimmte Resultate nicht hinauskam. Wir befinden uns in der gleichen Lage.

Dritter Punkt.

Die Wirksamkeit des Gebetes in fremden Anliegen.

141. Zunächst bietet sich hier die Frage: Kann die Kraft des Gebetes über die Person und über die persönlichen Anliegen des Betenden hinausgreifen; können und müssen namentlich die göttlichen Verheißungen, auf die sich die Wirksamkeit des Gebetes ganz vorzüglich gründet, auch auf fremde Anliegen, d. i. auf die Anliegen des Nebenmenschen ausgedehnt werden? — Wir fassen hier diese Frage zunächst ganz allgemein, d. h. wir unterscheiden hier zunächst nicht ausdrücklich zwischen dem Gebete des Gerechten und dem Gebete des Sünders. Es geschieht dies aus guten Gründen. Allerdings ist das Gebet des Gerechten aus naheliegenden Gründen Gott weit wohlgefälliger und daher auch nach allen Seiten hin weit wirksamer als das Gebet des Sünders, aber auf der anderen Seite besteht doch zwischen dem Gebete des Gerechten und dem Gebete des Sünders auch wieder eine große Aehnlichkeit. Soferne es also erweisbar ist, dass der Gerechte nicht bloß für sich selbst und in eigenen Angelegenheiten, sondern auch in gemeinsamen und in fremden Angelegenheiten durch sein Gebet bei Gott Großes erreichen kann, wird in Folgerung schwerlich ganz abgewiesen werden dürfen: Also wird sich vom Gebete des Sünders innerhalb der gehörigen Grenzen ähnliches behaupten oder vermuthen lassen. Ist die soeben gekennzeichnete Frage, die wegen ihres allgemeinen Charakters in dieser Richtung als grundlegend

betrachtet werden muss, einmal hinreichend klargestellt, dann können wir in dieser Richtung naturgemäß auf verschiedene Einzelfragen einzugehen versuchen.

142. **Erster Satz.** Unser Gebet erfreut sich, wenigstens soferne von allen weiteren Einzelbestimmungen abgesehen wird, nicht bloß in unseren eigenen Anliegen, sondern auch in gemeinsamen und fremden Anliegen einer weitgehenden und geradezu unfehlbaren Wirksamkeit. — So lehrt unter anderem ausdrücklich Suarez[1]) und nach ihm Palmieri.[2]) Der eigentliche Beweis für diesen Satz muss wieder den göttlichen Verheißungen entnommen werden. Diese Verheißungen sind nämlich, wie wir wiederholt betont haben, ganz allgemein gehalten. Soll ihrem Wortlaute nicht ungebürliche Gewalt angethan werden, so müssen sie nothwendig auch auf das Gebet zugunsten des Nebenmenschen und namentlich auf das Gebet zugunsten des ganzen menschlichen Gemeinwesens ausgedehnt werden. Palmieri beruft sich für seine Behauptung namentlich auf das Wort Christi bei Johannes: „Was ihr immer den Vater in meinem Namen bitten werdet, das will ich thun"[3]) und auf den Ausspruch des Liebesjüngers: „Dies ist das Vertrauen, das wir zu ihm haben, dass er uns in allem, was wir nach seinem Willen begehren werden, erhört."[4]) Noch entscheidender in

[1]) De orat. c. 27. n. 1. et 2. Wir lesen dort: Ultima conditio adhiberi solet, ut oratio sit pro seipso et non pro alio ... Mihi satis pia et probabilis videtur sententia, quae asserit, hanc conditionem non esse necessariam sed promissionem esse universalem.

[2]) In dem Werke Opus theologicum A. Ballerini (tr. VI. sect. 1. n. 25) schreibt er: Videtur quod infallibilis impetratio ex promissione Dei postulat orationem esse pro se non pro alio, atque ita sentit Augustinus.. Verum eximio Suarez satis pia et probabilis videtur sententia, quae asserit, conditionem hanc (orare pro se) non esse necessariam ... et allegat secum sentientes Toletum et Valentia.

[3]) Joh. 14, 13. — [4]) 1. Joh. 5, 14.

unserer Frage sind die folgenden Worte des Liebesjüngers, wo die Gläubigen ausdrücklich angeleitet werden, für die Sünder zu beten.[1]) Wir erinnern hier mit Suarez noch ausdrücklich an die bekannte Mahnung des hl. Jacobus: „Betet für einander, damit ihr das Heil erlanget.“[2]) Endlich weisen wir noch hin auf das Vaterunser. Durch die Form der Mehrzahl, in der uns das Gebet in den Mund gelegt wird, sind wir angewiesen, nicht bloß im eigenen Namen und zum eigenen Nutzen, sondern zugleich auch im Namen anderer und zum Frommen anderer, namentlich aber für das Wohl der gesammten Christenheit und der ganzen Menschheit zu beten.[3]) — Diese Beweise machen den aufgestellten Satz, wie er als solcher liegt, nach unserem Urtheile nicht bloß höchst wahrscheinlich, sondern vollkommen gewiss.

143. Wie Palmieri ganz richtig bemerkt, ist der hl. Augustin in diesem Lehrpunkte bezüglich der Unfehlbarkeit entgegengesetzter Ansicht; denn der große Kirchenlehrer spricht dem Gebete zugunsten anderer mit ziemlich bestimmten Worten die volle Unfehlbarkeit ab. Bei Auslegung einer einschlägigen Stelle des Johannes-Evangeliums sagt er nämlich: „Alle Heiligen werden erhört für sich selbst, nicht aber werden sie erhört für alle anderen Menschen, seien es Freunde oder Feinde oder keines von beiden. Denn es heißt hier nicht schlechthin: Und Gott wird es verleihen; sondern Gott wird es euch verleihen.“[4]) — Allein diese Beweisführung des gefeierten Kirchenlehrers können wir keineswegs als vollgiltig anerkennen. Vor allem gibt es außer der Schriftstelle, die

[1]) Vgl. oben n. 15. — [2]) Jacob. 5, 16.

[3]) Dass mit der Mahnung und Anleitung zum Gebete auch eine entsprechende Zusicherung auf Erhörung gegeben ist, haben wir schon öfters betont.

[4]) August. In Joan. tr. 102. n. 1. Es heißt dort wörtlich: Exaudiuntur quippe omnes sancti pro seipsis, non autem pro omnibus exaudiuntur vel amicis vel inimicis suis vel quibuslibet aliis; quia non utcumque dictum et: Dabit, sed: Dabit vobis.

Augustin hier im Auge hat, noch mehrere andere einschlägige Stellen, in denen keine Spur von jener Beschränkung, die Augustin in der fraglichen Stelle gefunden zu haben glaubt, entdeckt werden kann. Ja, es gibt sogar, wie wir soeben gesehen haben, mehr als eine Schriftstelle, wo in unverkennbarer Weise die für die Kraft des Gebetes günstigere Anschauung ausgedrückt erscheint. Ferner kann man auf die Beweisführung Augustins erwidern: Auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen, die zwischen allen Christen und gewissermaßen sogar zwischen allen Menschen besteht, kann man für alle Fälle nicht mit Unrecht sagen: Was Gott dem Nebenmenschen schenkt, das schenkt er gewissermaßen auch dem Betenden, besonders wenn der Betende eben für den Nebenmenschen gebetet hat. Der Gegenbeweis des großen Kirchenlehrers ist also hinfällig; daher darf auch dessen Ansehen in dieser Frage nicht allzu hoch angeschlagen und noch viel weniger als ausschlaggebend angesehen werden.

144. Palmieri berührt und löst einen weiteren Einwurf in dieser Weise: „Mit Unrecht wirft man ein, das Gebet für den Nebenmenschen könne nicht vollkommen wirksam sein, weil der Betreffende für die erbetene Gnade nicht immer empfänglich ist. Dies gilt ja auch vom Gebete für sich selbst. Aus vorliegender Gegenbemerkung ergibt sich also bloß die Folgerung: Unter den Bedingungen, die zur Wirksamkeit des Gebetes erfordert werden, ist in unserem Falle auch die Bedingung aufzuführen, dass die Person, für die man betet, für die erbetende Gnade empfänglich sei. Auch Thomas lehrt nicht das Gegentheil; denn als Grund, warum das Gebet zugunsten eines dritten häufig fehlschlägt, führt er nichts anderes an, als weil auf Seite dessen, für den man eben betet, nicht selten ein Hindernis vorhanden ist. Wo also dies nicht zutrifft, da stellt der hl. Thomas die Unfehlbarkeit des Erbittens zugunsten des Nebenmenschen keineswegs

in Abrede."[1]) — Suarez fügt erklärend bei: „Es ist allerdings richtig, daſs der Betende selbst sich eben leichter mit Gottes Gnade für die Wirksamkeit des Erbittens empfänglich machen kann, und in diesem Sinne ist es richtig, daſs unser Gebet in eigenen Anliegen verläſslicher ist."[2]) — Uebrigens können für die Behauptung, die in den letzten Worten des Suarez liegt, noch weitere Gründe beigebracht werden. Fürs erste reden die göttlichen Verheißungen, wie leicht ersichtlich ist, viel öfter und viel nachdrücklicher vom Gebete, das unsere eigenen Anliegen im Auge hat, als vom Gebete zugunsten anderer. Ferner müssen die Aufforderungen der heiligen Schrift zum Gebete und die damit verbundenen Verheißungen schon aus dem Grunde, weil jedermann sich selbst der nächste ist, und weil die Liebe, wie man zu sagen pflegt, mit dem Ich beginnen muſs, ganz vorzüglich vom Gebete für sich selbst verstanden werden. — Damit soll aber nicht gesagt sein, daſs der oben aufgestellte Satz, soferne er richtig verstanden und in den gehörigen Schranken gehalten wird, nicht auf volle Gewiſsheit, sondern bloß auf genügende Wahrscheinlichkeit Anspruch machen dürfe.

145. Obigen Fundamentalsatz vorausgesetzt, kann man daran gehen, den obschwebenden Fragepunkt im einzelnen näher zu bestimmen. In diesem Sinne stellen wir nun die

[1]) L. c. Der ursprüngliche Wortlaut ist folgender: Perperam objicitur, quod oratio nequit esse efficax pro alio, quia hic non semper est idoneus, ut accipiat, quod petitur; nam id valet quoque, cum quis pro se orat: ut idcirco id tantum sit consequens, quod inter ceteras conditiones orationis, quae requiruntur, et ea sit, quod subjectum, pro quo oratur, sit capax accipiendi boni, quod petitur. Nec Thomas contradicit, nam (l. c.) rationem, cur oratio deficiat pro alio, hanc solam affert, quia contingit impedimentum esse ex parte ejus, pro quo oratur; ergo si hoc absit, non negat S. Thomas infallibilitatem impetrationis pro aliis.

[2]) L. c. Suarez schreibt: Verum quidem est, facilius posse orantem se reddere idoneum cum divina gratia ad impetrandum, quod petit; et ex hac parte esse magis certam orationem pro se.

nähere Frage: Welche Güter und Gnaden vermag der Gerechte durch sein Gebet dem Nebenmenschen entweder mit voller Unfehlbarkeit oder doch mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit zu erwirken? Um die schwierige Untersuchung methodisch zu führen, d. h. um vom Leichteren zum Schwierigeren fortzuschreiten, erscheint es geboten, zuerst den Weg des Ausschließens zu betreten. Allein, dieser Theil der Arbeit ist von unserer Seite schon geleistet. Denn über die Beschränkungen, die wir schon im allgemeinen Theile unserer ganzen Untersuchung für die Wirksamkeit des Gebetes aufgestellt haben[1]), kann in gegenwärtiger Angelegenheit mit hinreichender Sicherheit nicht hinausgegangen werden.[2]) Daher beginnen wir sofort mit Untersuchungen positiver Art. Durch diese Untersuchungen wird auch die negative Seite der ganzen Frage ihre allseitige Beleuchtung finden.

146. **Zweiter Satz.** Fernerhin kann man vor allem den Grundsatz aufstellen: Der Gerechte ist an und für sich in der Lage, alles das, was er für seine eigene Person zu erbitten vermag, unter den entsprechenden Voraussetzungen auch für andere zu erbitten. — Den gleichen Grundsatz vertritt Suarez in der Frage, was der Gerechte für andere in mehr uneigentlichem Sinne verdienen (de congruo mereri) könne.[3]) Wegen der

[1]) Vgl. n. 23 f.; n. 89 ff.

[2]) Wo Suarez von der Wirksamkeit unseres Verdienstes zugunsten anderer redet, nimmt er von derselben unter anderem auch die Prädestination aus, soweit dieselbe in ihrem ganzen und vollen Umfange genommen wird. (De gratia l. 12. c. 38. n. 22.) Was von dem uneigentlichen Verdienste gilt, muss offenbar auch vom Gebete gelten. Der Grund dieser Ausnahme liegt am Tage. Wenn Petrus für Sempronius betet oder ihm seine Verdienste zuwendet, so ist dies für Sempronius eine Gnade und gehört als solche, als ein Theilmoment, in den Bereich der Prädestination. Somit kann Petrus dem Sempronius unmöglich die ganze und volle Prädestination erbitten.

[3]) Suarez schreibt: Est regula, posse justum alteri mereri de congruo, quod sibi potest et aliquid amplius. (L. c.)

großen Aehnlichkeit, die zwischen dem uneigentlichen Verdienste und der Kraft des Bittgebetes besteht, liegt nichts näher, als die Grundsätze über die Wirksamkeit des Verdienstes mit einigen selbstverständlichen Abänderungen auf die Wirksamkeit des Bittgebetes auszudehnen. Eine derartige Abänderung oder Modification finden wir, wie wir wiederholt zu äußern Gelegenheit hatten, darin, dass eher dem Gebete als dem unvollkommenen Verdienste ein unfehlbarer Erfolg zugeschrieben werden darf. — Unser Satz hat auch allem Anscheine nach nichts Bedenkliches. Steht es einmal fest, dass unserem Gebete und namentlich dem Gebete des Gerechten auch zugunsten des Nebenmenschen im allgemeinen eine weitgehende Wirksamkeit zukommt, so lässt sich kein fester Anhaltspunkt mehr finden, um manches von dem, was der Gerechte für sich in wirksamer Weise zu erbitten in der Lage ist, von der Wirksamkeit seines Gebetes zugunsten des Nebenmenschen gänzlich auszunehmen. Höchstens wird man, damit das Gebet auch in dieser Richtung wirksam und namentlich unfehlbar wirksam werde, besondere Bedingungen aufzustellen berechtigt oder genöthigt sein. — Zudem gibt es Theologen besten Klanges, die bei Gelegenheit, wo sie dem Gerechten die Möglichkeit, sich selbst zeitliche Güter und bedingungsweise die Gnade zukünftiger Bekehrung einigermaßen (de congruo) zu verdienen, zusprechen, ausdrücklich bemerken, dass der Gerechte diese Güter in gleicher Weise auch für den Nebenmenschen zu erwirken in der Lage sei.[1]) Wie wir wiederholt

[1]) So begegnet uns beispielsweise bei Dr. Franz Egger (l. c. n. 416) der Satz: Justus ... de congruo fallibili mereri potest ... aliis gratiam ac quodammodo etiam bona temporalia. Gratia soll hier offenbar die gratia actualis und die gratia sanctificans in sich begreifen. (Vgl. Suarez, De gratia l. c. n. 4.) Wenn die meisten Theologen dem unvollkommenen Verdienste die Unfehlbarkeit des Erfolges absprechen, so thun sie dies vorzüglich wegen des Mangels eines hinreichend klaren Versprechens von Seite Gottes. Dass beim Gebete dieser Mangel nicht vorliegt, ist nach obigen Ausführungen von selbst klar.

bemerkt haben, steht die Möglichkeit des Erbittens jedenfalls hinter der Tragweite des unvollkommenen Verdienstes in keiner Weise zurück. So führt uns also das Ansehen der letztbezeichneten Theologen wieder auf den von Suarez aufgestellten Grundsatz und somit auf unsere Lehre zurück.[1])

147. Ja, was die Frage über das unmittelbare Erbitten der Nachlassung jenseitiger Sündenstrafen betrifft, scheinen die Schwierigkeiten rücksichtlich der eigenen Strafen sogar größer zu sein als rücksichtlich fremder Strafen. Denn wie Suarez bezeugt, gibt es viele Theologen, die lehren, dass der Erdenpilger seinem Nebenmenschen, mag derselbe gleichfalls noch auf Erden pilgern oder sich im jenseitigen Reinigungsorte befinden, nicht bloß durch Zuwendung von Ablässen und Uebertragung seines Genugthuungsverdienstes (per viam satisfactionis), sondern auch durch sein Bittgebet als solches (per modum impetrationis) die Nachlassung der Fegefeuerstrafen ganz oder theilweise zu erwirken in der Lage ist.[2]) Gleiches, d. h. dass viele Theologen für die Möglichkeit eines solchen Erbittens in der gegebenen Heilsordnung einstehen, dürfte, was die Nachlassung der eigenen Fegefeuerstrafen betrifft, kaum mit Grund behauptet werden. Von Suarez wird die von ihm vorgeführte und gekennzeichnete Lehrmeinung allerdings verworfen und ausdrücklich bekämpft. Allein, was der große Theologe in unserer Frage namentlich mit Rücksicht auf die Seelen im Fegefeuer entschieden und

[1]) Die Frage, wie jemand seinem Nebenmenschen namentlich die Gnade der endlichen Beharrlichkeit erbitten könne, wird bei Suarez (l. c. n. 22.) etwas einläßlicher berücksichtigt.

[2]) Der gefeierte Theologe äußert sich hierüber gelegentlich also: Alio modo intelligi potest, unum impetrare alteri remissionem poenae, immediate petendo et obtinendo, ut gratis et sine ulla satisfactione vel compensatione tollatur. Et hunc quidem modum videntur admittere multi theologi, praesertim circa animas purgatorii. (De sacram. tom. II. disp. 48. sect. 2. n. 8.)

mit Nachdruck in Abrede stellt, ist bloß die hinlängliche Verlässlichkeit der fraglichen Lehre und die Stichhaltigkeit ihrer Begründung.[1])

148. Nach unserem Urtheile ist die Entscheidung der angeregten Frage äußerst schwierig. Die leitenden Grundsätze, die bei Beurtheilung derselben zu beachten sind, wurden schon oben gelegentlich mit aller Klarheit ausgesprochen.[2]) Auf eine vollständige Würdigung alles dessen, was in dieser Angelegenheit auf beiden Seiten vorgebracht wird oder vorgebracht werden könnte, wollen und können wir uns an dieser Stelle nicht einlassen. Nur auf ein Moment, das der milderen Ansicht günstig ist, glauben wir noch einmal mit Nachdruck aufmerksam machen zu sollen. Nach der strengeren Ansicht würde das Gebet als Gebet den Seelen im Reinigungsorte ganz und gar nichts nützen. Infolgedessen müsste dem Gebete überhaupt unter den Werken, wodurch die Lebenden den Abgestorbenen zuhilfe kommen können, ein sehr untergeordneter Platz angewiesen werden. Denn nach dieser Ansicht könnte das Gebet, wo es sich darum handelt, den Seelen im Fegefeuer beizuspringen, eben nur noch als Bußwerk in Betracht kommen; in dieser Hinsicht nimmt aber das Gebet unter den verschiedenen Tugendwerken offenbar eine untergeordnete Stelle ein. Demgegenüber ist kaum zu verkennen, dass nach der Anschauung des christlichen Volkes und nach der Anschauung der Kirche selbst, wie sie in den liturgischen Gebeten und kirchlichen Gepflogenheiten zutage tritt, unter den Hilfeleistungen zugunsten der Abgestorbenen dem Gebete

---

[1]) Haec sententia — so schreibt er (De sacram. l. c. sect. 5. n. 5) — est pia et probabilis, et fortasse est vera; nihilominus tamen duo mihi occurrunt dicenda. Primum est, hunc modum remissionis valde esse incertum et non satis fundatum... Secundum est, satis verisimile mihi esse, Deum nunquam remittere alicui poenam pro peccatis debitam nisi oblata seu applicata condigna satisfactione.

[2]) Vgl. n. 133 ff.

eine ganz bevorzugte Stellung eingeräumt werden muss.[1]) Zum Schlusse wiederholen wir eine Bemerkung, die wir schon oben gemacht haben.[2]) Sollte jemand aus dem angeführten Grunde in unserer Streitfrage die mildere Ansich zugunsten der Seelen im Reinigungsorte vorziehen, so wird er doch jedenfalls, um dem heiligen Messopfer und den Ablässen zum Frommen der Abgestorbenen ihre wohlverdiente Bedeutung zu wahren, die Wirksamkeit des Gebetes in bezeichneter Hinsicht in bedeutsamer Weise beschränken müssen.

149. Auf Grund des Gesagten erledigt sich auch die mehr allgemeine Frage, was das Gebet der Lebenden den Abgestorbenen überhaupt nützen kann. Den seligen Himmelsbewohnern kann unser Gebet keinen Vortheil bringen; denn wie dieselben durchaus keine Bedürfnisse mehr haben, so kann auch ihre Seligkeit nach der nunmehr ganz allgemein gewordenen Anschauung der Theologen aus keiner Quelle und somit auch nicht durch das Gebet der Lebenden eine eigentliche und innere Steigerung erfahren.[3]) Den Verworfenen in der

[1]) Wir begnügen uns, diesbezüglich auf die bekannte Oration in der Missa quotidiana pro defunctis zu verweisen. Dieselbe lautet: Fidelium Deus omnium conditor et redemptor, animabus famulorum famularumque tuarum remissionem cunctorum tribue peccatorum, ut indulgentiam, quam semper optaverunt, piis supplicationibus consequantur. Suarez (l. c.) bemerkt zu diesem Beweisgrunde: Duobus modis intelligi potest oratio fieri pro defunctis, ut a poenis solvantur. Primo definite petendo, ut gratis et sine alia solutione poena eis remittatur. Secundo petendo simpliciter liberationem earum juxta modum et leges divinae providentiae. Prior modus orationis probari satis non potest; ex posteriori autem non colligitur ille modus gratuitae remissionis. Ob diese Lösung vollständig befriedigt?

[2]) Vgl. n. 137.

[3]) Nach Suarez (De orat. c. 14. n. 4.) gab es einige, die meinten, die Lebenden könnten den Heiligen des Himmels nebensächliche Freuden (accidentalis gloria) oder doch eine Steigerung dieser Freuden erwirken. Allein, diese Anschauung ist heutzutage in der Theologie ganz verschollen. Wer etwas Näheres über diesen Gegenstand in Erfahrung bringen will, mag die betreffende Stelle bei Suarez nachlesen.

Hölle kann unser Gebet nichts nützen, weil denselben überhaupt nicht mehr zu helfen ist, und weil sie ohne jeden Zweifel von der Gemeinschaft der Heiligen gänzlich ausgeschlossen sind.[1] So bleiben nur noch die Seelen des Reinigungsortes übrig. Die Frage, ob und inwieweit wir ihnen durch unser Bittgebet als solches ihre Peinen erleichtern und abkürzen können, haben wir soeben hinlänglich besprochen. Des weiteren kann unser Gebet den Bewohnern des Reinigungsortes nichts nützen; denn da sie außerhalb des Zustandes des Verdienens (extra stadium viae et meriti acquirendi) sich befinden, so sind sie für wirkliche Gnaden nicht mehr empfänglich. Noch viel weniger kann bei ihnen an eine unmittelbare Vermehrung der heiligmachenden Gnade durch fremde Vermittlung im Ernste gedacht werden.

150. **Dritter Satz.** Ja, die Kraft unseres Gebetes für den Nebenmenschen greift in gewissem Sinne über den Bereich dessen, was wir für uns selbst erbitten können, hinaus. Wir können nämlich durch unser Gebet dem Sünder die Gnade der Bekehrung, dem Ungläubigen die Gnade des Glaubens sammt allen jenen wirklichen Gnaden, welche zum Glauben oder zur Bekehrung zu führen geeignet sind, mit Einschluss jener inneren Gnade, die schlechthin die erste Gnade genannt zu werden pflegt, bei Gott auf wirksame Weise erlangen. — Zunächst lassen wir einige Bemerkungen folgen, wodurch der Sinn des Satzes näher beleuchtet wird. Weil die Rechtfertigung beim Erwachsenen den Glauben zur nothwendigen Voraussetzung hat, so bleibt der Gedanke, als ob der Gerechtfertigte die Gnade des Glaubens

---

[1]) Die Anschauung, dass die Verworfenen mitunter eine Erleichterung ihrer Peinen erfahren, und dass diese Erleichterung unter anderem auch durch die Fürbitte der Lebenden herbeigeführt werden könne, muss als gänzlich verschollen und veraltet angesehen werden. (Vgl. Mazzella, De Deo creante n. 1310.)

sich verdienen oder erbitten könnte, ein- für allemal ausgeschlossen.[1]) Ebenso unzulässig ist der Gedanke, als ob der Gerechte oder überhaupt das Geschöpf die erste Gnade sich erbitten oder irgendwie verdienen könnte; denn es gilt unter den Theologen als eine ausgemachte Sache, ja, als ein Glaubenssatz, dass jedem Heilsacte und somit auch jedem heilsamen Gebete die Gnade vorhergehen und zuvorkommen muss. Diese Schwierigkeiten fallen bei der Frage, ob ein Gerechter seinem Nebenmenschen die Gnade des Glaubens oder überhaupt die erste innere Gnade[2]) verdienen oder erbitten kann, offenbar weg. Diese Bemerkungen genügen, um zu zeigen, dass unser Satz wenigstens nichts Ungereimtes und nichts Unmögliches ausspricht.

151. Mit der Thatsache, dass unser Satz nichts Unmögliches enthält, ist auch der Beweis desselben vorbereitet. Steht es nämlich einmal fest, dass die in unserem Satze beregten Gnaden an und für sich im hier gemeinten Sinne Gegenstand des Erbittens werden können, so scheint es die Tragweite des oben aufgestellten Fundamentalsatzes[3]) zu fordern, dass auch diese Gnaden in den Bereich desselben einbegriffen werden. Oder was berechtigt uns dazu, diese Gnaden ein- für allemal von dem Umfange der göttlichen Verheißungen auszunehmen? Doch wir sind beim Beweise unseres Satzes keineswegs ausschließlich auf diese allgemeine Bemerkung angewiesen.

---

[1]) Anders verhält sich die Sache natürlich, wenn man von der Stärkung des Glaubens oder von der Beharrlichkeit im Glauben reden will. Diese Gnade wird sich der Gerechte auch erbitten und theilweise verdienen können. Diesbezüglich gilt offenbar alles das, was oben über das Erbitten der Beharrlichkeit gesagt wurde.

[2]) Wir reden hier absichtlich von der ersten inneren Gnade und nicht von der ersten Gnade schlechthin. Denn, wenn Petrus für Sempronius betet, so ist eben dieses Gebet des Petrus schließlich eine und vielleicht die erste von den äußeren Gnaden, die dem Sempronius von Gottes Vorsehung zugedacht wurden.

[3]) Vgl. n. 142.

Um dies zu zeigen, wollen wir auf die Hauptpunkte etwas näher eingehen.

152. Die wichtige und tröstliche Lehre, daſs wir dem Nebenmenschen die Gnade der Bekehrung und somit auch alle jene Gnadeneinflüsse, wodurch die Bekehrung angebahnt und wirksam herbeigeführt wird, zu erbitten vermögen, findet, allerdings mit einer gewissen Beschränkung, in der heiligen Schrift eine möglichst ausdrückliche Bestätigung. Man lese nur das erste Sendschreiben des Apostels Johannes. Dort heißt es, um die Stelle hier wieder vorzulegen, wörtlich: „Wer da weiß, daſs sein Bruder sündige, aber nicht zum Tode, der bitte, und es wird dem, der nicht zum Tode sündigt, das Leben gegeben werden. Es gibt eine Sünde zum Tode, und nicht für diese, sage ich, daſs jemand bitten solle.“[1]) Was der Liebesjünger, genau genommen, „Sünde zum Tode“ und „Sünde nicht zum Tode“ nennt, darüber sind die Ausleger nicht vollkommen einig, und es ist eine endgiltige Entscheidung darüber nicht leicht zu geben. Aber darin scheinen die Ausleger einig zu sein, und das ist wohl kaum zu bezweifeln, daſs der Begriff „Sünde nicht zum Tode“ im Sinne des Apostels Johannes, um in der heutigen Sprachweise zu reden, nicht bloß läſsliche Sünden, sondern auch schwere Sünden oder Todsünden in sich begreift.[2]) So oft wir also auf die rechte Weise um die Bekehrung eines bestimmten Sünders beten, der nach dem Begriffe des Liebesjüngers nicht zum Tode gesündigt hat, aber nach unseren Begriffen immerhin den eigentlichen Sündern, d. i. den Todsündern beizuzählen ist, verspricht uns der Apostel mit aller Bestimmtheit sichere Erhörung. Dabei macht der Apostel rücksichtlich einer gewissen

---

[1]) 1. Joh. 5, 16.

[2]) Allioli schreibt zu unserer Stelle: „Das Leben der Gnade geht bei jeder Todsünde verloren; der Apostel scheint indes nur solche besonders schwere Sünden im Auge zu haben, mit welchen der Zustand der Unbußfertigkeit verbunden ist.“

Sünde oder rücksichtlich einer gewissen Gattung von Sünden allerdings eine Ausnahme. Aber die Ausnahme scheint zunächst und formell nicht zu sagen: Wo die „Sünde zum Tode“ vorliegt, da soll man für einen solchen überhaupt nicht beten; sondern sie sagt nur: In diesem Falle kann dem Gebete eine gleiche Zusicherung unfehlbarer Erhörung nicht gemacht werden.[1]) So beweist diese Stelle allerdings, dass sich unser Satz, namentlich, was die Unfehlbarkeit des Erfolges betrifft, gewisse Einschränkungen gefallen lassen muss. Aber auf der anderen Seite können wir uns zur Verschärfung unseres Beweises mit Recht auf den bekannten Grundsatz berufen: Die Ausnahmen von der Regel gereichen der Regel selbst zur Bestätigung.[2])

153. Für den Lehrpunkt, dass die Gläubigen und namentlich die Gerechten unter ihnen durch ihr Gebet die Ungläubigen dem Christenthum und dem Glauben zuzuführen vermögen, kann man sich mit vollem Rechte auf die allbekannte Stelle im ersten Timotheusbriefe berufen. Dort mahnt bekanntlich der Völkerlehrer, es sollten Fürbitten geschehen für alle Menschen. Er fügt begründend bei, dass dies wohlgefällig sei vor Gott, unserem Heilande, der will, dass alle

---

[1]) Allioli fügt den Worten: „Nicht für diese, sage ich, dass jemand bitten soll“ folgende Erläuterung bei: „Verstehe: mit dem auf die Verheißung sich gründenden Vertrauen, erhört zu werden; denn nur von dem Bittgebete, dem die Erhörung verheißen ist, ist hier die Rede. Der Apostel untersagt also nicht überhaupt das Gebet für derlei Sünder, sondern sagt nur, dass man für sie nicht mit der sicheren Ueberzeugung beten solle, erhört zu werden.“ — „Der Grund — so setzt Allioli bei — warum die Erhörung bei solchen Sündern zwar nicht unmöglich, aber äußerst selten eintritt, ist, weil ihr freier Wille sich so sehr im Bösen gefällt und festsetzt, dass er der göttlichen Gnade die größten Hindernisse entgegenstellt und sie fast immer unkräftig macht.“

[2]) Auch die unverkennbare Analogie, die zwischen dem Erbitten einer fremden Bekehrung und dem Erbitten der eigenen bedingungsweisen Bekehrung im oben besprochenen Sinne (vgl. n. 117.) obwaltet, gereicht dem hier besprochenen Lehrpunkte zur Bestätigung.

Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.[1]) Wie der Zusammenhang und der Wortlaut dieser Stelle unwiderleglich darthun, will Gott, wir sollen für alle Menschen und namentlich auch für die Ungläubigen beten, damit letztere zunächst zum wahren Glauben und durch den Glauben schließlich zur himmlischen Seligkeit geführt werden. Hier erinnern wir wieder an den unumstößlichen Grundsatz: Wenn Gott uns aufträgt, in einer bestimmten Meinung oder um eine bestimmte Gnade zu beten, so muss er auch bereit sein, unser Gebet zu erhören, und zwar gerade in der fraglichen Richtung zu erhören. Steht es aber einmal fest, dass wir den Ungläubigen die Gnade des Glaubens erbitten können, so muss von den Gnaden, die den Glauben allmählich in das Herz des Ungläubigen einführen, offenbar das gleiche gelten; und es läſst sich kein vernünftiger Grund auffinden, warum die erste Gnade, die im Herzen des Ungläubigen sich bemerkbar macht, von der allgemeinen Regel ausgenommen werden sollte. — Hiemit glauben wir den aufgestellten Satz in allen seinen Theilen hinreichend bewiesen zu haben.

154. Man könnte den Einwurf machen: Sowohl in der angezogenen Stelle des Timotheusbriefes als auch im Briefe des Apostels Johannes ist unverkennbar von dem Gebet der Kirche, d. h. vom öffentlichen und gemeinsamen Gebete die Rede. Es muss aber unzulässig erscheinen, das, was vom Gebet der Kirche geschrieben steht, ohneweiters auf das Privatgebet des einzelnen zu übertragen. — Um diesen Einwurf zu lösen, brauchen wir nicht ängstlich zu untersuchen, ob in den zwei angezogenen Schriftstellen wirklich einzig von dem gemeinsamen und öffentlichen Gebete der Kirche die Rede sei. Für unseren Zweck genügen folgende Bemerkungen. Fürs erste ist unser Satz seinem Wortlaute nach ganz allgemein oder vielmehr ganz unbestimmt gehalten, oder — was auf das gleiche hinauskommt — er spricht die besagten Wirkungen

[1]) 1. Tim. 2, 1 ff.

keineswegs jedem beliebigen Gebete und am allerwenigsten ausdrücklich auch dem einfachsten Privatgebete zu. Es müsste also selbst unter der Voraussetzung, dass die besagte Kraft nur dem öffentlichen und gemeinsamen Gebete eignet, immer noch eingeräumt werden, dass der aufgestellte Satz, in seinem strengen Wortsinne aufgefasst, richtig bleibt und durch die angeführten Beweise hinreichend erhärtet ist. Fürs zweite besteht zwischen dem öffentlichen Gebete und dem Privatgebete unleugbar eine große Aehnlichkeit. Auf Grund dieser durchgreifenden Aehnlichkeit ist man jedenfalls berechtigt, alles, was von der Wirksamkeit des öffentlichen Gebetes gilt, mit naturgemäßen Abänderungen auf das Privatgebet zu übertragen. Folglich glauben wir in dieser Angelegenheit nicht mit Unrecht den Grundsatz aufstellen zu dürfen: Um das allgemeine Wohl der Menschheit zu fördern und insbesondere, um die Bekehrung ganzer Länder und Völker anzubahnen, ist ohne Zweifel vorzüglich das allgemeine und öffentliche Gebet am Platze; das Privatgebet hat mehr das Wohl und die Bekehrung einzelner Personen ins Auge zu fassen. — In diesem Sinne findet die aufgestellte Lehre, namentlich, was die Kraft des Privatgebetes anbelangt, eine schöne Bestätigung in dem wirksamen Gebete der hl. Monica um die Bekehrung ihres dem Irrthum und der Sünde verfallenen Sohnes Augustin.[1])

155. Neben dem soeben gelösten Einwurfe tritt hier der Einwurf, der oben[2]) ganz im allgemeinen besprochen wurde, mit erneuter Kraft an uns heran. Man kommt nämlich fast unwillkürlich auf den Gedanken: Wären die bisher aufgestellten

[1]) Die Wirksamkeit des Gebetes dieser hochherzigen Mutter findet in der Festoration folgenden Ausdruck: Deus, moerentium consolator et in te sperantium salus, qui beatae Monicae pias lacrymas in conversione filii sui Augustini misericorditer suscepisti etc. — Zur Beleuchtung der hier besprochenen Lehrpunkte kann auch dienen, was Suarez (De grat. l. 12. c. 38. n. 21. 22.) über die Tragweite des unvollkommenen Verdienstes sagt.

[2]) n. 77 ff.

Sätze richtig, so läge es in der Gewalt der Kirche, ja, es läge in der Gewalt jedes einzelnen Gerechten, alle Ungläubigen für das Christenthum und für den wahren Glauben zu gewinnen, allen Sündern die Bekehrung und allen Gerechten die endliche Beharrlichkeit zu erwirken und wie im Augenblicke das ganze Fegefeuer zu entleeren. Dies widerspricht aber ganz offen der alltäglichen Erfahrung und der allgemeinen Ueberzeugung des christlichen Bewusstseins. Ja, die allgemeine Erfahrung thut dar, dass unserem Gebete zugunsten des Nebenmenschen überhaupt nur eine sehr geringe Wirksamkeit eignet. Oder kann man nicht sozusagen alle Tage mit eigenen Augen sehen, wie die Kirche unausgesetzt um die Bekehrung der Sünder und um die Bekehrung der Ungläubigen im allgemeinen; wie Personen von großer Tugend und Heiligkeit Tag für Tag, Woche für Woche, Jahr für Jahr um die Bekehrung eines bestimmten Sünders, z. B. des eigenen Sohnes oder des eigenen Bruders oder des Gatten, beten? Aber die gewünschte Erhörung bleibt aus.

156. Zur Behebung dieser Schwierigkeit müssen mehrere Gedanken, die an verschiedenen Orten unserer ganzen Untersuchung dargelegt oder vorübergehend gestreift wurden, herbeigezogen und zu einem Ganzen verflochten werden. Vor allem muss die gleichzeitige und unverzügliche Bekehrung aller Ungläubigen und aller Sünder auf dem ganzen Erdkreise offenbar jenen ganz außerordentlichen Dingen beigezählt werden, die wir schon am Anfange ein- für allemal von dem Bereiche der Wirksamkeit des Bittgebetes ausgeschlossen haben.[1]) Das gleiche kann und muss wohl auch von der vollen und ununterbrochenen Beharrlichkeit aller Gerechten insgesammt gesagt werden. — Von der Bekehrung einzelner und wie immer bestimmter Sünder kann dies allerdings nicht behauptet werden. Allein, in dieser Hinsicht ist vor allem zu bedenken, dass es eine besondere Art der Sünde oder eine besondere Art von

[1]) Vgl. n. 29 ff.

sündhafter Gesinnung gibt, die der Apostel Johannes „Sünde zum Tode“ nennt und in bedeutsamer Weise von der allgemeinen Wirksamkeit fremder Fürbitte ausnimmt.[1]) Da wir einerseits den Inhalt und den Umfang dieses Begriffes nicht genau zu bestimmen vermögen, und da man andererseits auch in das Herz des Sünders, um dessen Bekehrung wir oder andere zu Gott flehen, keineswegs hineinsehen kann, so bleibt im Falle, wo die gewünschte Erhörung vermisst wird, allzeit die Annahme möglich, dass hier ein Ausnahmsfall oder eine „Sünde zum Tode“ vorliegt. — Doch angenommen, es handle sich um die Bekehrung eines Sünders gewöhnlicher Art, so bleibt im Falle, wo das Gebet bisher keinen Erfolg hatte, immer die Frage offen: War das bisherige Gebet mit den nöthigen Eigenschaften ausgestattet? Insbesondere dürfte es in solchen Fällen dem Gebete öfters, als man gewöhnlich glaubt, an dem nöthigen Vertrauen fehlen. Wem ist es unbekannt, dass gerade das Vertrauen oder vielmehr der Mangel an wahrem Vertrauen die schwächste Seite unseres Gebetes zu sein pflegt? Wir haben oben gelegentlich den Grundsatz aufgestellt: Je größer die Gnade ist, um die man betet, desto größeres Vertrauen ist erfordert, damit das Gebet wirksam werde.[2]) Da fragen wir wohl nicht mit Unrecht: Sind diejenigen, die um die Bekehrung eines Menschen beten, der jahrzehntelang in der Sünde verharrt und dabei selbst den Glauben theilweise oder gänzlich eingebüßt hat, für gewöhnlich in der Lage, in ihrem Gebete ein entsprechend großes Vertrauen nachzuweisen? — Endlich ist hier noch etwas anderes zu bedenken. Gott hat unserem Gebete unter den nöthigen Bedingungen allerdings sowohl in eigenen Anliegen und Bedürfnissen als auch zugunsten anderer unfehlbare Erhörung zugesichert, aber nirgends hat er das Versprechen gegeben, dass die gewünschte Erhörung im ersten Augenblicke oder wenigstens innerhalb einer bestimmten Zeitfrist, oder dass sie

[1]) Vgl. n. 151. — [2]) n. 59.

in einer ganz bestimmten Form erfolgen werde. Eine solche bestimmte Form wäre, wo es sich um die Bekehrung eines Sünders handelt, der Empfang der Sterbesacramente, da eine Bekehrung ja an und für sich auch noch im letzten Augenblicke des Lebens und somit ohne äußeres Zeichen und ohne Sacramente erfolgen kann. Vielleicht verschiebt Gott aus Gründen, die ihm allein bekannt sind, die Bekehrung des Mannes, für den so viel und mit so großem Vertrauen gebetet wird, auf einen Augenblick, wo er äußerlich kein Zeichen der Umkehr mehr geben kann und kein Priester mehr zu haben ist! — Werden alle diese Gesichtspunkte richtig gewürdigt, so wird es nicht gelingen, die göttlichen Verheißungen in dieser Hinsicht gleichsam Lügen zu strafen oder die Wirksamkeit unseres Gebetes zugunsten des Nebenmenschen wenigstens auf einen recht tiefen Grad herabzudrücken.[1]) — Ihre volle Rechtfertigung wird die Kraft des Gebetes zugunsten des Nebenmenschen gleich vielen anderen Dingen erst im Lichte des Jenseits und am letzten Gerichtstage finden können.

Vierter Punkt.

Die Wirksamkeit des Gebetes beim Sünder.

157. Die Frage, welche für die folgende Untersuchung grundlegend ist, lautet: Kann der Sünder überhaupt, solange er im Stande der Sünde bleibt, durch sein Gebet bei Gott etwas erwirken; ja, kann das Gebet des Sünders sogar, unter den nöthigen Bedingungen und innerhalb bestimmter Grenzen, sich einen unfehl-

---

[1]) Was bei Darlegung der Schwierigkeit nebenher von der Möglichkeit, durch das Gebet das ganze Fegefeuer zu entleeren, gesagt wurde, verlangt von unserer Seite keine besondere Erwiderung, da wir ja von der Kraft des Gebetes zur Beseitigung der Fegefeuerstrafen durchweg mit großem Vorbehalt geredet haben.

baren Erfolg versprechen? Diese Frage wurde schon oben in ihrer ganzen Ausdehnung im bejahenden Sinne entschieden.[1]) So bleibt uns hier nur noch zu untersuchen, welche Grenzen der Wirksamkeit des Gebetes beim Sünder anzuweisen seien, oder was der Sünder als solcher, wenn man mehr ins einzelne eingeht, durch sein Gebet zu erwirken in der Lage sei. Diese Untersuchung zerfällt naturgemäß in zwei Theilfragen, nämlich: 1. Welche Güter und Gnaden kann der Sünder für seine eigene Person bei Gott erbitten? 2. Wie weit reicht beim Sünder die Wirksamkeit seines Gebetes zugunsten anderer, seien es Lebende oder Verstorbene? Wir beginnen mit der ersten Frage.

158. **Erster Satz.** Was der Sünder durch sein Gebet unter den naturgemäßen Bedingungen unfehlbar zu erwirken vermag, das ist seine Bekehrung sammt allen jenen Mitteln oder inneren und äußeren Gnaden, welche die Bekehrung thatsächlich herbeizuführen geeignet sind. Hingegen kann dem Gebete des Sünders rücksichtlich aller jener Anliegen, die weder unmittelbar und direct, noch mittelbar und indirect mit der Bekehrungsangelegenheit zusammenhängen, entweder gar keine Kraft oder wenigstens keine unfehlbare Wirksamkeit zugeschrieben werden. — Wie sogleich ersichtlich ist, besteht unser Satz aus einem positiven und einem negativen Theile. Derselbe fordert, wie wir glauben, weder nach der einen, noch nach der anderen Seite hin eine weitere Erklärung. Ja, in seinem zweiten Theile oder nach der negativen Seite hin scheint er nach all dem, was gelegentlich über den Wirkungskreis des übernatürlichen Gebetes theils im allgemeinen, theils im besonderen gesagt wurde, auch keines eigentlichen Beweises mehr zu bedürfen. Dem Gesagten zufolge kann nämlich das übernatürliche Gebet, von dem wir hier einzig handeln, d. h. jenes Gebet, das unter dem Einflusse

[1]) Vgl. n. 40 ff.

der übernatürlichen Gnade zustandekommt und auf die in der heiligen Schrift niedergelegten Verheißungen sich berufen kann, nur solche Dinge zum Gegenstande haben, die den Menschen auf irgendeine Weise, sei es unmittelbar und direct oder wenigstens mittelbar und indirect, zum ewigen Heile führen. Nun kann aber dem Sünder unmöglich etwas zum ewigen Heile behilflich sein, außer insoferne es ihm auf irgendeine Weise, sei es unmittelbar und direct oder doch indirect und mittelbar, zunächst zur Umkehr und dann zur vollen Rechtfertigung verhilft. — Dass der Sünder nach Gottes Willen, so oft er in eigener Angelegenheit zu beten sich anschickt, entweder ausschließlich oder jedenfalls ganz vorzüglich um die Gnade aufrichtiger Bekehrung beten soll, zeigt uns ein Blick auf das Vaterunser. Dieses Gebet, das offenbar auch für den Sünder berechnet ist und seiner Natur und Bestimmung nach offenbar alle wahren Bedürfnisse und Anliegen des Sünders in sich begreift, nimmt nämlich im Munde des Sünders rücksichtlich seiner selbst sozusagen Bitte für Bitte den Sinn einer Bitte um die Gnade der Bekehrung an. Die vierte Bitte, d. i. die Bitte um das tägliche Brot, scheint allerdings eine Ausnahme zu machen. Aber im Grunde ist auch diese Ausnahme nur eine scheinbare. Denn gleich wie der Gerechte, wie oben gelegentlich gezeigt wurde[1]), zeitliche Güter in seinem Gebete nur in stetiger Abhängigkeit von den ewigen Gütern begehren soll und derselbe in dieser Hinsicht nur in diesem Sinne auf sichere Erhörung zählen kann, ebenso muss es auch rücksichtlich des Sünders gehalten werden. Mag also der Sünder manchmal zunächst um zeitliche Dinge bitten, so soll und muss bei ihm, sofern er auf Grund der göttlichen Verheißungen Erhörung erwarten will, in irgendwelcher Weise der Gedanke an die Bekehrung im Hintergrunde stehen. Soviel über den zweiten und negativen Theil unseres Satzes.

[1]) Vgl. n. 24 ff.; 137 ff.

159. Der erste oder positive Theil unseres Satzes ergibt sich ebenfalls aus dem bisher Gesagten wie von selbst. Dem eingangs festgestellten Fundamentalsatze zufolge ist das Gebet des Sünders im allgemeinen wirksam, ja, unter den nöthigen Bedingungen sogar unfehlbar wirksam. Diese Wirksamkeit des Gebetes muss sich ferner ohne Zweifel vor allem auf die Angelegenheiten des Sünders selbst beziehen. Endlich ist die größte Angelegenheit des Sünders eben die Bekehrung, und soll der Sünder mit Rücksicht auf sich selbst, wie wir gesehen haben, vor allem um die Gnade der Bekehrung, ja, in gewissem Sinne ausschließlich um die Gnade der Bekehrung beten. Somit muss sein Gebet wahrhaftig vor allem in dieser Richtung wirksam, und zwar an und für sich unfehlbar wirksam sein. — Auf den gleichen Schluss führt uns auch ein Blick auf das Vaterunser. Wir wir vor kurzem bemerkt haben, ist das Vaterunser neben dem Gerechten auch für den Sünder berechnet. Wir haben beigefügt: Dieses Gebet nimmt im Munde des Sünders fast in allen seinen Theilen naturgemäß die Form einer Bitte um die eigene Bekehrung an. Sagt der Sünder z. B. zu Gott: „Dein Wille geschehe" und denkt er dabei ernstlich an sich selbst, so muss er wahrhaftig auch an seine Bekehrung denken und mit diesen Worten um dieselbe bitten. Oder spricht Gott nicht beim Propheten: „So wahr ich lebe, ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern dass der Gottlose sich bekehre von seinen Wegen und lebe!"[1]) Wenn der Sünder ferner in seinem Gebete spricht: „Erlöse uns von dem Uebel" — an welches Uebel, so fragen wir, soll er rücksichtlich seiner selbst vor allem denken? Gewiss an den Zustand seiner Sündhaftigkeit und an die ewige Verdammung, der er nur durch eine rechtzeitige und aufrichtige Bekehrung zu entgehen vermag. Dabei haben wir wiederholt betont, dass der Gläubige ohne Zweifel bezüglich alles dessen, was in den Bitten des Vaterunser enthalten ist, unter den entsprechenden

[1]) Ezech. 33, 11.

Bedingungen unfehlbare Erhörung erwarten darf. Damit ist unwiderleglich bewiesen, dass sich der Sünder die Gnade der Bekehrung zu erbitten, und zwar an und für sich unfehlbar zu erbitten vermag. — Unter dieser Voraussetzung wird es wieder recht handgreiflich, wie der hl. Alfons von Liguori das Gebet das große Mittel des menschlichen Heiles nennen konnte.

160. Hier bleibt indessen noch Raum für zwei Nebenfragen. Die erste derselben ist die: Ist der Sünder immer in die Möglichkeit versetzt, die Gnade einer wahren und aufrichtigen Bekehrung sich ganz unmittelbar und gleichsam für den Augenblick oder für die Stunde zu erbitten, oder muss er dabei vielmehr oft längere Zeit zuwarten und bei der ganzen Angelegenheit in der Regel mehr langsam und schrittweise vorgehen? — Zur Lösung dieser Frage diene Folgendes. Es lässt sich, wie wir glauben, kein vollkommen durchschlagender Grund auffinden, um die Behauptung zu rechtfertigen: Wenn das Gebet des Sünders, mag derselbe übrigens noch so verstockt und noch so verkommen sein, die richtigen Eigenschaften besitzt, so ist es an und für sich immer und allzeit imstande, die Bekehrung augenblicklich oder doch in ganz kurzer Frist herbeizuführen. Ebensowenig aber kann nach unserem Dafürhalten auf der anderen Seite mit gutem Grunde der Satz vertreten werden: Nicht selten oder wenigstens in gewissen Fällen ist es der feste oder ganz und gar unabänderliche Wille Gottes, einem bestimmten Sünder die Gnade der wirksamen und wirklichen Bekehrung entweder nur für einen ganz bestimmten Zeitpunkt, z. B. im Augenblicke des Todes oder nur nach Ablauf einer bestimmten Frist, z. B. nach Ablauf eines Jahres oder eines Monates, zu gewähren. Aus dem Umstande, dass der Sünder, mag er auch noch so verhärtet erscheinen und sein Zustand noch so traurig sein, an und für sich die Pflicht

hat, sofort von seinem Falle aufzustehen[1]), muss man vielmehr schließen, Gott werde ihm die nöthige Gnade unter den naturgemäßen Bedingungen niemals vorenthalten; namentlich werde Gott sein Gebet um die nöthige Gnade zu einer sofortigen wirksamen Bekehrung, wenn es die richtigen Eigenschaften besitzt, nicht unerhört lassen. Oder sollte vielleicht Gott nicht immer in der Lage sein, ein derartiges Gebet sofort, ja, selbst augenblicklich zu erhören? Dies wird niemand behaupten, der von der Allmacht Gottes, sowie vom Reichthum und von der Kraft seiner Gnade einen richtigen Begriff hat. Allerdings braucht es in manchen Fällen zur schnellen und noch vielmehr zur fast augenblicklichen Bekehrung eines bestimmten Sünders eine ganz besonders starke und manchmal sogar eine ganz außerordentliche oder wunderbare Gnade. In solchen Fällen wird das Gebet, damit es auf sichere und schnelle Erhörung rechnen kann, den oben aufgestellten Grundsätzen zufolge, auch besondere Eigenschaften und namentlich ein starkes und fast außerordentliches Vertrauen aufweisen müssen. Fehlt es dem Gebete des Sünders an diesen besonderen Vorzügen, so wird es namentlich bei solchen, die tiefer in den Schlamm der Sünde hineingerathen sind, die Bekehrung entweder gar nicht oder nur allmählich anzubahnen und nur langsam herbeizuführen vermögen.

161. Eine weitere Nebenfrage ist folgende: Müssen vielleicht für diesen besonderen Fall, wo der Sünder um seine eigene Bekehrung betet, eigene Bedingungen aufgestellt werden, von denen der sichere Erfolg dieses Gebetes ein- für allemal

---

[1]) Wir reden hier nur von der Pflicht im allgemeinen und behaupten demnach keineswegs, dass jeder Aufschub in der Erfüllung derselben eine schwere Verletzung dieser Pflicht darstelle. In diesem Sinne wird sich gegen die Behauptung, dass der Sünder verpflichtet ist, sich sobald als möglich zu bekehren, kaum etwas Stichhaltiges einwenden lassen. Ja, diese Pflicht scheint in Eccli. 5, 8 und ähnlichen Schriftstellen deutlich ausgesprochen zu sein.

abhängig bleibt? — Darauf erwidern wir: In dieser Angelegenheit ist mehr als in jeder anderen der oben[1]) aufgestellte Grundsatz zu betonen, demzufolge der Mensch durch sein Gebet nur solche Dinge zu erbitten in der Lage ist, die er sich auf anderem Wege unmöglich oder doch nicht leicht zu verschaffen vermag. Diesem Grundsatze zufolge muss der Sünder in der Angelegenheit seiner Bekehrung zunächst selbst das Seinige thun, d. h. er muss die von Gott freiwillig angebotene oder bisher erbetene Gnade vorerst getreu und gewissenhaft benützen. Unterlässt er dies und fährt er demungeachtet fort, um die Gnade der Bekehrung zu beten, so erscheint sein Gebet, solange diese Umstände fortdauern, ebenso unvernünftig als bei einem Gefallenen, der leicht von selbst aufstehen könnte, die Bitte, man solle ihm auf die Beine helfen. Wie soll ein derartiges Gebet auf Erhörung Anspruch machen? — Anders steht die Sache nach unserem Dafürhalten bei einem Sünder, der mit dem gegebenen Maße der unmittelbar angebotenen Gnade, der strengen Möglichkeit nach, sich zwar zu bekehren vermöchte, aber auf der anderen Seite in aller Wahrheit sagen kann, dass ihm der ganze Schritt, solange Gottes Gnade nicht weit mächtiger eingreift, große Schwierigkeiten bereitet. Wendet sich ein solcher in erneutem Gebete an Gott, um von ihm einen verstärkten Gnadenbeistand zu erlangen, so wird niemand sagen können, ein solches Gebet sammt dem in einem solchen Gebete eingeschlossenen Verlangen nach Hilfe sei unvernünftig. Es ist daher nicht einzusehen, warum ein derartiges Gebet innerhalb gerechter Grenzen nicht auf gütige Erhörung rechnen dürfte. Wo wir vom Gebete des Gerechten handelten, wurde gezeigt, dass der Gerechte durch sein Gebet nicht bloß die durchaus nothwendigen Gnaden, sondern auch ein reichlicheres Maß von Gnade und selbst solche Gnaden für sich zu erwirken in der Lage ist, die von den Gottesgelehrten im besonderen

[1]) n. 34 ff.

Sinne wirksame Gnaden genannt werden.[1]) Warum sollte von dem Sünder und von dessen Gebete, unter den entsprechenden Bedingungen und Beschränkungen, nicht das gleiche gesagt werden dürfen? — Weitere Forderungen besonderer Art wüssten wir in dieser Angelegenheit nicht aufzustellen.[2])

162. **Zweiter Satz.** Auch zugunsten des Nebenmenschen kann das Gebet des Sünders einigermaßen wirksam sein. — Dieser Satz, der dem folgenden zur Grundlage dienen soll und daher absichtlich ganz allgemein und unbestimmt gehalten ist, bildet ein Theilmoment des oben aufgestellten und zur Genüge bewiesenen Satzes: Die dem Gebete gegebenen Verheißungen setzen im allgemeinen beim Betenden den Gnadenstand nicht nothwendig voraus.[3]) Der Apostel Jacobus fordert, wie wir gelegentlich gesehen haben, die Gläubigen auf, sie sollten bei dem wichtigsten Geschäfte, das der Mensch auf Erden hat, nämlich im Bestreben, das ewige Heil zu erlangen, sich gegenseitig durch das Gebet unterstützen. Mit welchem Rechte will man diese Mahnung, die äußerlich an alle ohne Unterschied gerichtet ist, einzig auf die Gerechten beschränken?[4]) Das Vaterunser ist wiederum allen Gläubigen ohne Ausnahme vom Heilande an die Hand gegeben, ja, allen zum Gebrauche vorgeschrieben. Wie gelegentlich schon gezeigt wurde, sind alle, die dieses Gebet

[1]) Vgl. n. 102 ff. — Die übrigen Bedingungen und Eigenschaften, die das Gebet des Sünders, wodurch derselbe die eigene Bekehrung bezweckt, haben muss, sind aus den allgemeinen Grundsätzen und Weisungen zu entnehmen, die oben aufgestellt wurden.

[2]) Wenn Antiochus anscheinend reumüthig zu Gott um Schonung und um Verzeihung flehte und keine Erhörung fand (vgl. 2. Mach. 9. 13), so kam bei ihm der Mangel an Erfolg, wie die Ausleger einstimmig annehmen, daher, weil seine Reue nur aus unedlen Motiven entsprang.

[3]) Vgl. n. 40 ff.

[4]) Jacob. 5, 16. — Allerdings redet der Apostel gleich im nächsten Versgliede ausdrücklich vom Gebete des Gerechten. Allein, damit ist noch nicht erwiesen, dass auch das erste Versglied nothwendig in ganz ausschließlichem Sinne vom Gebete des Gerechten zu verstehen sei.

gebrauchen, durch seinen Wortlaut angewiesen und genöthigt, neben den eigenen Anliegen auch an die Anliegen des Nebenmenschen zu denken. Bei diesem Thatbestande ist der Gedanke, das Gebet des Sünders könne dem Nebenmenschen in keinem Sinne nützlich werden, wahrhaftig unzulässig.

163. Auf der anderen Seite aber muss unumwunden zugestanden werden, dass dem Gebete des Sünders auch dort, wo es sich um die Anliegen des Nebenmenschen handelt, lange nicht die gleiche Kraft zukommt wie dem Gebete des Gerechten. Dies haben wir gelegentlich schon bemerkt; dieser Gedanke spricht namentlich in unverkennbarer Weise aus den Worten des Apostels Jacobus: „Viel vermag das beharrliche Gebet des Gerechten.“[1]) Wenn also bei öffentlichen Drangsalen und überhaupt bei gemeinsamen Anliegen allgemeine Gebete und öffentliche Bittgänge angestellt werden, so müssen wir dabei unsere Hoffnung jedenfalls ganz vorzüglich auf das Gebet der Gerechten und Unschuldigen stützen und die erzielten Erfolge vor allem diesem Gebete zuschreiben. Das Gebet der Sünder überhaupt und namentlich das Gebet jener, die an den öffentlichen Drangsalen schuld sind, ist nur insoferne hoch anzuschlagen, als die Schuldigen ihre Schuld in richtiger Erkenntnis aufrichtig bereuen und durch entsprechende, insbesondere durch öffentliche Sühnacte und Bußwerke zu sühnen bestrebt sind.[2]) Immerhin aber möchten wir in derlei Angelegenheiten dem Gebete solcher, die als Sünder gewöhnlicher Art an den öffentlichen Gebeten mit gutem Willen und in erbaulicher Weise theilnehmen, nicht jeden Einfluss absprechen.

164. Von der aufgestellten Regel, derzufolge das Gebet des Sünders auch in fremden und öffentlichen Anliegen

---

[1]) Jacob. 5, 16.

[2]) In diesem Sinne ist die bekannte Begebenheit mit den Niniviten (Jonas 3, 5 ff.) und eine entsprechende Mahnung beim Propheten Joel (2, 12 ff.) aufzufassen.

lange nicht so wirksam ist wie das Gebet des Gerechten, macht der Priester, soweit er das heilige Opfer darbringt, unter Gebet die heiligen Sacramente spendet oder wie immer als Diener der Kirche und im Namen der Kirche für das Volk und dessen Anliegen betet, eine bedeutsame Ausnahme. Das heilige Opfer, die heiligen Sacramente und das amtliche Gebet des Priesters sind nämlich von dem Verdienste und von dem sittlichen Werte oder Unwerte der individuellen Persönlichkeit im wesentlichen unabhängig; denn bei den genannten Gnadenmitteln müssen eben die Verdienste Christi und theilweise auch die Verdienste der Heiligen und Gerechten oder die Heiligkeit der Gesammtkirche in Betracht gezogen werden. Damit wollen wir keineswegs in Abrede stellen, dass aus verschiedenen Nebenrücksichten ein frommer und heiligmäßiger Priester auch als Priester für die Anliegen des Volkes in jeder Beziehung viel wirksamer eintritt als ein lauer und namentlich als ein lasterhafter. Jedoch ist nie zu vergessen, dass alle diese Nebenrücksichten hinter dem, was bei dem heiligen Opfer, bei den heiligen Sacramenten und beim amtlichen Fürbittgebete der Kirche als Hauptsache angesehen werden muss, sehr weit zurücktreten.[1])

165. **Dritter Satz.** Mehr im einzelnen ist zu sagen: Der Sünder vermag mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit dem Nebenmenschen in bescheidenem Maße alle jene Arten von Gütern und

---

[1]) Rücksichtlich des heiligen Opfers schreibt Palmieri (Ballerini, Opus theol. moral. tr. 10. c. 3. n. 234): Quatenus oblatio est actio sacerdotis vel aliorum fidelium cum eo offerentium, impetratio eam consequens est ex opere operantis atque haec major etiam vel minor pro dignitate et devotione offerentium. Prout oblatio ab Ecclesia est, impetratio est quidem independens a meritis et dignitate ministri, non tamen a meritis et dignitate Ecclesiae; ut idcirco quo major est Ecclesiae sanctitas, valor quoque impetrationis possit esse major. Lugo, De Euch. disp. 19. n. 125. 126. Vgl. Suarez, De sacram. tom. II. disp. 48. sec. 8. n. 2. seqq.

Gnaden zu erwirken, welche das Gebet des Gerechten ihm zu erwirken geeignet ist. — Wir sind uns bewusst, dass man sogleich einen genügenden Beweis für diesen Satz fordern wird; dabei sehen wir uns gezwungen, sofort einzugestehen, dass wir diesen Beweis fast nur in negativer Form zu bringen in der Lage sind. Die Gedanken, die uns zur Aufstellung dieses Satzes führten, sind folgende. Die Aufforderungen und Anweisungen zum Gebete zugunsten des Nebenmenschen und namentlich zugunsten der Gesammtheit, sowie die göttlichen Verheißungen, auf die wir die vielfache Wirksamkeit dieses Gebetes beim Gerechten gestützt haben, machen in der Regel zwischen dem Gebete des Gerechten und dem Gebete des Sünders oder des Gläubigen schlechthin keinen ausdrücklichen Unterschied. Ja, nach gewissen Anzeichen zu schließen, sind in den fraglichen Aufforderungen zum Gebete und in den entsprechenden Verheißungen neben den Gerechten auch die Sünder miteinbegriffen. Daraus ziehen wir den Schluss: Also muss das, was vom Gebete des Gerechten gilt, in entsprechender Weise, d. i. in bedeutend verringertem Maßstabe, auch von dem Gebete des Sünders gelten.

166. Dazu kommt noch eine gewisse Analogie, die zwischen dem Verdienste als solchem oder den vielfältigen Tugendwerken einerseits und dem Gebete andererseits zweifelsohne angenommen werden muss. Erklären wir unseren Gedanken deutlicher. Der Sünder ist im allgemeinen ebenso gehalten wie der Gerechte, seinem Nebenmenschen durch Almosen und andere Liebeswerke, durch brüderliche Zurechtweisung beizuspringen und überhaupt nach Kräften zum Wohle der Gesammtheit mitzuwirken. Was kann uns bei diesem Thatbestande berechtigen, den Sünder von der Pflicht oder von dem Rathe gänzlich auszuschließen, für das Wohl der Gesammtheit und nach Umständen für bestimmte Personen, deren Bedürfnisse ihm bekannt sind, sein Gebet bei Gott einzusetzen? Stehen aber die Dinge schon einmal so, dass der Sünder

sowohl für das Wohl der Gesammtheit als auch für die Interessen einzelner beten soll, dann erscheint es sofort hart, ja, geradezu unvernünftig zu behaupten: Auf Erhörung indessen darf das Gebet des Sünders bei Gott nicht zuversichtlich rechnen; wenigstens bleibt die Wirkung eines solchen Gebetes immer höchst unsicher oder wenigstens höchst unbestimmt. Wer wird sich zu einer Tugendübung entschließen, von der er weiß, dass ihr innerster und wesentlichster Zweck immer oder doch in den meisten Fällen gänzlich ausbleibt? Wie sollte unter einer derartigen Voraussetzung Gott und die Kirche den Sünder zur Uebung des Gebetes in der gedachten Richtung aufmuntern? — Wir können der Analogie, die wir im Auge haben, noch eine weitere Seite abgewinnen. Wie die Theologen allgemein lehren, kann der Sünder für seine eigene Person erfolgreich beten; ebenso kann er mannigfaltige Gnaden und Güter in unvollkommener Weise (de congruo) sich verdienen. Letzteres sucht Suarez unter anderem auf folgendem Wege begreiflich und annehmbar zu machen: „Der Zustand der schweren Sünde macht den Menschen allerdings unfähig, Gott gegenüber einen eigentlichen Rechtsanspruch zu besitzen, d. h. Gott im strengen Sinne des Wortes zum Schuldner zu haben; aber der besagte Zustand schließt Gott gegenüber nicht jede beliebige Art von Anspruch aus und namentlich nicht einen gewissen Billigkeitsanspruch, der in den guten Werken des Sünders gründet und damit endet, dass der Sünder mit Rücksicht auf besagte Werke gewisse Gnaden mitgetheilt erhält — ein Thatbestand, der zur Begründung des unvollkommenen Verdienstes ausreicht.“ [1]) Sind diese Ge-

[1]) Der Text heißt wörtlich also: Peccatum mortale reddit hominem incapacem actionis justitiae apud Deum seu ut Deus sit illi debitor ex propria justitia; non tamen reddit illum incapacem omnis alterius tituli seu congruitatis fundatae in operibus ejus, ut eorum intuitu aliquid a Deo obtineat, quod sufficit ad meritum de congruo. (De grat. l. 12. c. 38. n. 4.)

danken des großen Theologen richtig, so ist es nur folgerichtig, wenn man erklärend beisetzt: Somit kann der Sünder unter den naturgemäßen Voraussetzungen und innerhalb gewisser Grenzen nicht bloß für seine eigene Person, sondern auch für seinen Nebenmenschen mancherlei Dinge in unvollkommener Weise verdienen. Oder was berechtigt uns dazu, das unvollkommene Verdienst des Sünders im Gegensatze zum unvollkommenen Verdienste des Gerechten ein- für allemal gänzlich auf die Person des Verdienenden zu beschränken? Wenn aber der Sünder — dies ist der letzte Ring in unserem Kettenschlusse — wenn der Sünder für seinen Mitmenschen mehrerlei Dinge einigermaßen zu verdienen vermag, so wird er umsomehr in der Lage sein, für denselben innerhalb gewisser Grenzen nach verschiedenen Richtungen hin mit günstigem Erfolge zu beten. Diesen letzten Satz kann niemand mit Grund beanstanden. Denn wer den Begriff des Erbittens mit dem Begriffe des Verdienens zusammenhält, der muss nothwendig zum Schlusse gelangen, dass es unbedingt und nach allen Richtungen hin leichter erscheint, bei Gott eine beliebige Gnade zu erbitten, als dieselbe Gnade bei Gott wie immer zu verdienen. Ist es aber einmal zugestanden, dass der Sünder für seinen Mitmenschen mancherlei Gnaden zu erbitten vermag, so dürfte es schwer sein, in der bezeichneten Richtung mit durchschlagenden Beweisen gewisse Gebiete, die dem Gebete des Gerechten offen stehen, dem Gebete des Sünders gänzlich zu verschließen. So bleibt am Ende nichts anderes übrig, als mit dem aufgestellten Satze uns zu bescheiden.

167. Zum Abschluss wollen wir noch eine von den vielen einschlägigen Einzelfragen in Kürze ausdrücklich berühren. Es ist die Frage: Kann der Sünder durch sein Gebet auch den Seelen im Reinigungsorte wirksam zuhilfe kommen? Die analoge Frage über das Gebet des Gerechten haben wir oben unentschieden gelassen.[1]) Muss vielleicht die gleiche

[1]) Vgl. n. 146 ff.

Frage rücksichtlich des Gebetes solcher, die im Stande der Sünde sich befinden, ohne Bedenken und mit aller Entschiedenheit verneint werden? — Suarez verneint die Frage auch in Bezug auf das Gebet des Gerechten. Daher hatte er keinen Grund, die Frage rücksichtlich des Sünders noch einmal ausdrücklich zu besprechen. Wohl aber stellt Suarez gelegentlich gewisse allgemeine Grundsätze auf, welche folgerichtig zur Verneinung unserer Frage führen müssen. Wo er die Bedingungen bespricht, unter denen unsere Hilfeleistungen zugunsten anderer (suffragia pro aliis) wirksam sind, sagt er: „Die erste Bedingung ist, dass die Person, die Hilfe bringen will, im Augenblicke, wo sie das Werk zum Vortheile eines Dritten, sei es eines Lebenden oder eines Verstorbenen, verrichtet, sich im Stande der Gnade befinde. So die gewöhnliche Ansicht der Theologen. . . Der innere Grund hievon ist der, dass ein im Stande der Sünde verrichtetes Werk vor Gott keinen moralischen Wert hat, um genugthuend aufzutreten, nach den Worten des ersten Corintherbriefes: ‚Wenn ich all meine Güter zur Speisung der Armen austheilte, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts.‘[1]) Aus diesem Grunde haben wir oben — was gegenwärtigem Lehrpunkte zur Bestätigung gereicht — gegen Scotus und andere gezeigt, dass der Sünder nicht in der Lage ist, auch nur jene Strafen abzuzahlen, die bei ihm wegen schon verziehener Sünden noch anhängig geblieben sind; denn die Genugthuungswerke, die im Stande der Ungnade verrichtet werden, haben nicht den moralischen Wert, der zur Tilgung einer derartigen Schuld erfordert ist. Folgerichtig wird ein derartiges Werk umsoweniger hinreichen, um fremde Schulden abzuzahlen. Denn das Abzahlen für andere setzt das Vermögen, eigene Schulden zu tilgen, nothwendig voraus; das Abzahlen verlangt, dass im Werke der Bezahlung schlechthin und ohne jede Abschwächung der nöthige Wert

[1]) 1. Cor. 13, 3.

vorhanden sei. Dies gilt umsomehr, weil die fragliche Genugthuung, wie früher gezeigt wurde, eine vollgiltige (satisfactio de condigno) sein und auf dem eigentlichen Rechtsboden (de justitia) sich vollziehen muss, wozu der Mensch, solange er im Stande der Sünde sich befindet, keineswegs fähig ist. . . . Rücksichtlich der Hilfeleistungen, die von Privatpersonen im eigenen Namen dargeboten werden, ist diese Lehre ganz sicher.“ [1]) Es scheint nur consequent zu sein, wenn man beisetzt: Aus ähnlichen Gründen wird Gott in dieser Angelegenheit, wenn er dabei das Gebet als solches überhaupt berücksichtigen will, nur das Gebet des Gerechten berücksichtigen können oder berücksichtigen wollen.

168. Allein, nach unserem Urtheile ist unsere Frage mit dem Gesagten noch keineswegs endgiltig im verneinenden Sinne entschieden. Unsere Frage ist nämlich mit der Frage, ob der Sünder für andere und namentlich für Abgestorbene

[1]) Die Worte lauten genau also: Prima conditio est, ut (offerens cum fructu suffragia pro aliis) sit in gratia, quando efficit opus, per quod vult alterum juvare sive vivum sive defunctum. Haec est communis sententia scholasticorum ... Ratio a priori est, quia opus in mortali peccato factum non est alicujus valoris moralis apud Deum ad satisfaciendum juxta illud I. Cor. XIII: Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Et confirmatur, quia hac ratione supra ostendimus contra Scotum et alios, peccatorem non posse satisfacere pro poena debita propter alia peccata remissa, quia poenale opus sine gratia factum non habet moralem valorem necessarium ad solvendum pro alio; nam solutio pro alio supponit potestatem ad solvendum pro se et simpliciter requirit valorem in ipso opere. Praesertim quia ostensum est, hanc satisfactionem pro alio esse debere de condigno et de justitia, cujus capax non est homo in peccato mortali existens.... Atque haec assertio certa est de suffragiis, quae offeruntur a privatis personis proprio nomine. (De sacram. tom. II. disp. 48. sect. 8. n. 1. 2.) Im Folgenden handelt Suarez von den Hilfeleistungen für die Abgestorbenen, die von dem Priester, der im Stande der Sünde sich befindet, als Standesperson und im Namen der Kirche verrichtet werden.

gleich den Gerechten Ablässe zu gewinnen vermöge, in hohem Grade verwandt. Diese eigenartige Frage wird von Suarez, was die Ablässe für die Abgestorbenen betrifft, im bejahenden Sinne beantwortet[1]), und nicht wenige Theologen von bedeutendem Namen, die theils der älteren, theils der neuesten Zeit angehören, stimmen ihm in diesem Stücke bei.[2]) — Weil diese eigenthümliche Frage mit dem Gegenstande unserer Untersuchung über die Kraft des Gebetes nur indirect zusammenhängt, so können wir dieselbe hier nicht näher erörtern. Wir begnügen uns in dieser Sache, den kaum zu beanstandenden Satz auszusprechen: Der diesbezüglichen Lehre des Suarez kann ein gewisser Grad von innerer und äußerer Wahrscheinlichkeit schwerlich abgesprochen werden. Daraus ergibt sich auf dem Wege der Analogie der Schluss: Also wird man auch der Lehre, dass der Sünder durch sein Gebet für die Abgestorbenen einen gewissen Grad von Nachlassung der Fegefeuerstrafen zu erwirken vermag, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuerkennen dürfen. Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, dass diese Anschauung der entgegengesetzten vorzuziehen sei.

[1]) Vgl. De sacram. tom. II. disp. 53. sect. 4. n. 5. 6.

[2]) Vgl. La Croix, Theol. moral. De poenit. n. 1301. 1331. 1410; De Augustinis, De re sacram. tom. II. p. 340.

KATH. PRESSVEREINS-BUCHDRUCKEREI, BRIXEN.

Uebersicht.